Biogr. 2820

<36622586210012 S
<36622586210012
Bayer. Staatsbibliothek

Biogr. 2820

SCHILLER

IN SEINEM VERHÄLTNIS

ZUR

FREUNDSCHAFT UND LIEBE

SOWIE

IN SEINEM INNEREN VERHÄLTNIS ZU

GOETHE.

VON

GUSTAV PORTIG.

RE 21-H

HAMBURG UND **LEIPZIG,**
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1894.

H
512 D

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg**, Hohe Bleichen 34.

Immanuel Kant's Sämmtliche Werke.

In chronologischer Reihenfolge herausgegeben
von
G. Hartenstein.

8 Bände. gr. 8. M. 36.—, gebunden in Halbfranz M. 48.—.

Erfahrung und Denken.

Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie.
Von
Johannes Volkelt,
Professor der Philosophie an der Universität zu Basel.

M. 13.—.

Geschichte der Atomistik

vom Mittelalter bis Newton.
Von
Kurd Lasswitz.

Band I. Die Erneuerung der Korpuskulartheorie.
Band. II. Höhepunkt und Verfall der Korpuskulartheorie des siebzehnten Jahrhunderts.

1890. Jeder Band M. 20.—.

Vorlesungen
über die

Menschen- und Thierseele.

Von
Wilhelm Wundt.

Zweite umgearbeitete Auflage.
1892. M. 10.—, elegant gebunden M. 12,50.

Johann Friedrich Herbart's Sämmtliche Werke.

Herausgegeben von
G. Hartenstein.

Zweiter (unveränderter) Abdruck. In 12 Bänden. gr. 8. Mit Herbart's Bildniss.
Preis jedes Bandes M. 4.50, geb. in Halbfranz M. 6.—.

Als Ergänzung zum 1. und 2. Abdruck erschien:
XIII. Band: Nachträge und Ergänzungen.
1893. M. 6.—, gebunden M. 7.50.

SCHILLER

IN SEINEM VERHÄLTNIS

ZUR

FREUNDSCHAFT UND LIEBE

SOWIE

IN SEINEM INNEREN VERHÄLTNIS ZU

GOETHE.

VON

GUSTAV PORTIG.

HAMBURG UND **LEIPZIG,**
VERLAG VON LEOPOLD VOSS.
1894.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Alle Rechte vorbehalten.

Vorrede.

Ein Buch, welches zum erstenmal sich Bahn brechen soll in dem uferlosen Gewoge des Publikums, gleicht einem Schiff, welches den Stapelplatz verlässt, um seine erste Ozeanfahrt anzutreten. Beide, das Buch und das Schiff, empfangen zuvor einen Namen, unter welchem sie ihre Reise antreten sollen. Ein wesentlicher Unterschied aber zwischen beiden besteht darin, dass es in den meisten Fällen leichter sein wird, für ein Schiff den passenden Namen zu finden, als für ein Buch. So war es denn auch ganz besonders schwer, diesem Buche die rechte Aufschrift mitzugeben auf seinen Lebensweg. Allerdings steht an der Spitze des Titels der Name Schillers; aber in diesen Hauptstrom münden zwei Flüsse, welche anscheinend keiner Vereinigung fähig sind. Um so mehr fällt der Vorrede die Aufgabe zu, in das Verständnis des gewählten Titels den Leser einzuführen.

An und für sich war es ja möglich, anstatt dieses einen umfänglichen Bandes zwei getrennte Bücher herauszugeben. Dann aber wäre gerade das verloren gegangen, worauf mir alles ankam, nämlich die Einheitlichkeit des Grundgedankens. Dieser erschien mir als so ganz besonders wichtig, dass ich ihn auch folgenden Erwägungen nicht opfern zu dürfen glaubte.

Hätte ich die von mir gemeinschaftlich hier veröffentlichten Themata getrennt behandelt, so würde jedes derselben für sich allein wahrscheinlich mehr Leser gefunden haben als deren Verbindung zu einem einzigen Werke. Es bleibt ja dem Herrn Verleger unbenommen, später einer solchen Rücksicht Rechnung zu tragen. Jetzt aber handelt es sich für mich zunächst darum, den obersten Zweck dieses Buches zu retten, auch wenn dies auf Kosten eines Massen-Erfolges geschehen sollte. Immerhin möchte ich doch über das erste meiner Themen einige nicht unwichtige Bemerkungen hier voranschicken.

Ohne Zweifel hat es für viele Verehrer Schillers ein grosses psychologisches Interesse, gerade diesen Mann in seinen Beziehungen zur Freundschaft und Liebe näher kennen zu lernen und über diese Beziehungen ein möglichst sachgemässes Urteil zu vernehmen. Die Mühe der Leser würde reich belohnt werden, denn sie kämen zu der Einsicht, dass das Freundesleben bei Schiller teilweise eine vorbildliche, in einem Falle aber eine geradezu urbildliche Bedeutung hat. Er selbst und seine nächsten Freunde zählen für immer zu den Edelsten unserer Nation; seine Gattin war eine der idealsten deutschen Frauen, welche je gelebt haben. Charlotte von Lengefeld war als Weib ebenso hoch begabt und so rein als Charakter, wie Schiller als Mann; sie war das vollendete Gegenbild zu Schiller, wie Goethe den denkbar höchsten Gegensatz zu jenem verkörperte. Schillers Freundschaften und Ehe haben nicht etwa nur Wert als Begleiterscheinungen zu seinem dichterischen Schaffen, sondern um ihrer selbst willen glänzen sie als kostbare Juwele; sie beweisen schlagend, dass der Mensch in Schiller dem Künstler an Grösse nichts nachgab. In der Tragödie dieses Lebensganges erweist sich der Held unvergleichlich herrlich im Geben wie im Empfangen von Liebe; aber nicht bloss sein Gemüt, sondern auch sein Denken wird durch dieselbe geadelt. Der noch lange nicht genug gewürdigte Denker ersten Ranges in Schiller schuf im Fichteschen Sinne des Wortes mit dem Herzen und dem Kopfe zugleich, und darum war er fähig, Kant und Goethe in seiner Person zur Einheit zusammenzuschliessen.

Nun lässt sich ja nicht bezweifeln, dass für einen grossen Teil des Publikums Schillers Freundschafts- und Liebesverhältnisse den Beigeschmack des Interessanten, manchmal wohl auch des Pikanten, mit sich führen. Gerade daraus aber erwächst uns die Verpflichtung, jedes derartige Gelüst, jede belletristische Schönrednerei fernzuhalten, und jene Heiligtümer im Lebensgange Schillers unter den denkbar höchsten Gesichtspunkten zu betrachten.

Ein derartiger Versuch aber ist schon aus rein äusserlichen Gründen erst seit verhältnismässig kurzer Zeit möglich geworden. Haben wir doch erst seit wenigen Jahren den Anfang einer Schiller-Biographie erhalten, welche wirklich dem Geiste Schillers kongenial zu werden verspricht, weil sie zugleich in litterargeschichtlicher, ästhetischer und eigentlich philosophischer Hinsicht den zu stellenden Anforderungen genügt. Es ist diejenige von Richard Weltrich. Eine

ähnliche Biographie Goethes kann erst dann geschrieben werden, wenn die überaus gründlichen Forschungen der Gegenwart auf diesem Gebiete ihren Abschluss erlangt haben werden; selbst dann aber erweisen sich wahrscheinlich die Kräfte eines Einzelnen nicht als ausreichend, um den ganzen Goethe zu umspannen.

Sowie nun aber eine Schiller angemessene Biographie erst jetzt geschaffen werden kann, so lässt sich auch erst in unseren Tagen eine litterarisch gesicherte Darstellung der Schillerschen Beziehungen zur Freundschaft und Liebe durchführen. Denn wer auch nur Schiller nach dieser Seite hin richtig beurteilen will, der muss zugleich das ganze einschlagende Material aus Goethes Leben beherrschen, selbst wenn er nirgends Veranlassung fände, dasselbe direkt zu verwerten. Die Quellen aber, aus denen wir das Verhältnis Goethes und Schillers zur Liebe und zur Freundschaft richtig darstellen können, fliessen erst jetzt so reichlich und rein, dass unsere, besonders hinsichtlich der Beurteilung schwere, Aufgabe auf dieser Grundlage in einer des grossen Dichters würdigen Weise gelöst werden kann.

Nun bilden für die Darstellung der Freundschaft und der Liebe im Leben Schillers dessen ungemein zahlreiche Briefe die überaus wertvolle Hauptquelle. Eine vollständige kritisch bearbeitete Sammlung dieser Briefe ist jetzt zum erstenmale im Erscheinen begriffen — sehr verdienstlich für den Gelehrten, eine kleine Bibliothek für das Publikum! Unter all den zahlreichen Briefsammlungen aber, die wir heutzutage besitzen, erreicht keine einzige den unvergleichlich hohen Wert der Schiller-Briefe. Wenn einst Goethe die an ihn gerichteten Briefe Schillers weit über seine eigenen gestellt hat, so dürfen wir dieses Goethe'sche Urteil nunmehr ausdehnen auf den ganzen Schillerschen Briefwechsel. Bei Goethe kann man zweifelhaft sein, ob die gewaltige Fülle seiner Briefe neben seinen besten Werken dauernd einen rein ästhetischen Wert behaupten wird; bei Schiller aber ist jeder derartige Zweifel ausgeschlossen. In Schillers Briefen thut sich uns förmlich eine neue Welt auf, und unbedingt muss deren geistige Quintessenz einem möglichst grossen Teil unseres Volkes zugänglich gemacht werden. Hält sich doch noch immer der Deutsche einseitig nur an die Gedichte und Dramen Schillers; weiss doch nur ein kleines Häuflein von Gelehrten die unsterbliche Bedeutung der beiden grössten ästhetischen Abhandlungen Schillers zu würdigen; hat doch nur eine verschwindend kleine Anzahl unserer Gebildeten die Briefe Schillers

gelesen. Mag sein, dass der moderne Mensch dazu keine Zeit hat; jedenfalls aber sollten es Viele für Ehrensache halten, wenigstens so weit Kenntnis zu nehmen von den überaus fruchtbaren brieflichen Äusserungen Schillers, als es in diesem Buche geschehen ist. —

So interessant nun auch die Darstellung des Schillerschen Verhaltens in der Freundschaft und Liebe sein mag, so ist sie für mich doch nur Mittel zum Zwecke gewesen. Wohl habe ich auch zeigen wollen, wie gerade Schiller mit durch die Einwirkungen der Freundschaft und der Liebe das geworden ist, was er war; aber diese Verhältnisse sollten mir nicht bloss aufweisen, was sie ihm gaben, sondern auch das, was sie ihm nicht geben konnten. Alle anderen Beziehungen im Leben Schillers gruppieren sich für mich nur um das einzigartigc Verhältnis zu Goethe herum: sie lagern sich als die niedrigeren Gipfel um den höchsten Doppel-Gipfel. Für mich ist das gleichzeitige Erscheinen und Wirken von Goethe und Schiller nicht bloss eine historische Thatsache ersten Ranges innerhalb der Geschichte der Poesie, sondern sie ist mir auch etwas Urbildliches, was in der Geschichte der ganzen Menschheit nur einmal existiert. Zwar hat das innere Verhältnis von Goethe und Schiller eine Anzahl von ähnlichen Verteilungen der Idee an zwei Persönlichkeiten zur Seite; aber nur innerhalb des deutschen Volkes der Neuzeit, und zwar des protestantischen Teiles desselben, nur auf dem Gebiete der Poesie als der geistigsten aller Künste, konnte eine Menschwerdung jenes Ur-Gegensatzes stattfinden, welchen Schiller und Goethe selbst als einen in ihnen verkörperten bezeichnet haben, an welchen Kant als der grösste deutsche Philosoph seine ganze Lebensarbeit gesetzt hat. Es ist dies der Ur-Gegensatz von Natur und Freiheit, welcher in der Einheit von Goethe und Schiller als die thatsächliche Lösung des höchsten philosophischen Problems erscheint. Die Begriffe der „Natur“ und der „Freiheit“ sind freilich nur die denkbar einfachsten Abkürzungen für die beiden grossen Weltanschauungen, deren Wurzeln eine mit Geist gesättigte Natur in zahllosen Entwicklungsstufen und eine auf einem Naturgrunde ruhende, aber dem Wesen nach alle Natur überragende, Willensfreiheit sind. Schon jede einzelne dieser Weltanschauungen ist so reich und gross und tief, dass ihre Ausgestaltung das Zusammenwirken vieler auserlesener Geister erfordert. Gleichwohl liegt das Ziel aller Philosophie ebenso in der organischen Verbindung der „Natur“- und der „Freiheits“-Systeme, wie die göttliche Vernunft uns

die geistige Einheit von Goethe und Schiller nur in der Form des Gegensatzes dieser beiden Männer geben konnte! So sehe ich denn in der Zusammengehörigkeit von Goethe und Schiller ein Weltgesetz verwirklicht, welches ich dasjenige des Gegensatzes in meinem Buche genannt und eingehender begründet habe. Ich halte mein Werk wesentlich für ein geschichtsphilosophisches, welches im Geiste Kants und Schillers eine Versöhnung der „Natur“- und der „Freiheits“-Systeme herbeiführen helfen möchte. Für mich war eine organische Verbindung — nicht etwa Verschmelzung! — beider Weltanschauungen darum möglich, weil ich die Welt der „Natur“ als die quantitativ, hingegen die Welt der „Freiheit“ als die qualitativ höhere ansehe, demnach auch deren gleiche Repräsentanten.

Warum aber und unter welchen Bedingungen darf der Ur-Gegensatz von Natur und Freiheit als das Haupt-Problem aller modernen Philosophie bezeichnet werden? Ich antworte: nur darum, weil, nur dann, wenn Gott selbst als von diesem Ur-Gegensatz erfüllt gedacht wird. An der Fassung aber des Gottesbegriffs hängt nicht bloss alle Philosophie und Religion, sondern in seinen weiteren Folgerungen auch das ganze Leben eines Volkes. In einem Sinne des Wortes ist zu allen Zeiten die Philosophie die Königin der Wissenschaften gewesen, und stets wird auf ihrem Gebiete der Geisterkampf die letzten entscheidenden Schlachten zu schlagen haben. Die alles tragenden Wahrheiten der durch die jüdische und christliche Religion repräsentierten Weltanschauung; die alles bedingenden tiefsten Wurzeln unserer hochgradigen Kultur sind wenige, fast verblüffend einfache, philosophische Sätze. Wenn z. B. die durch Goethe, Schelling und Eduard v. Hartmann klassisch ausgeprägte „Natur“-Weltanschauung bis heute im Kampfe liegt mit der durch Kant und Schiller vertretenen „Freiheits“-Philosophie, so beruht die Grundverschiedenheit beider Systeme nur darin, dass sie jedes mit den philosophischen Urbegriffen der „Substanz“ und des „Wesens“ eine andere Vorstellung verbinden. Aber von welchem ungeheuern Einfluss sind doch solche philosophische Ursätze, sobald sie in das Praktische übersetzt werden, auf den Gebieten der katholischen und protestantischen Kirche, des irgendwie mittelalterlich beeinflussten oder umgekehrt des modernen Staates. Soll unsere ganze Kulturherrlichkeit nicht ein Koloss auf thönernen Füssen sein, so muss deren Sauerteig der Kant-Schillersche Freiheitsbegriff immer mehr und mehr werden; für die allbedingende Oberhoheit des-

selben trete ich ein in diesem Buche, und darum fällt mir der Schwerpunkt meines Werkes in den dritten Hauptabschnitt desselben. Ich bekenne mich als einen Protestanten im Sinne von (dem mittleren) Luther, Kant und Schiller; eben darum aber war ich fähig, einem idealen Katholizismus in meinem Buche sein volles Recht werden zu lassen.

Wie sehr ich auch als Philosoph der Freiheit auf der Grundlage der „Natur“ ruhe, darüber noch ein kurzes Wort. Durch die ganze Geschichte der Philosophie, desgleichen durch die Geschichte aller einzelnen Künste, ja sogar durch die Naturwissenschaften in ihrer heutigen Ausgestaltung gehen jene beiden Grundrichtungen, welche ich in der Philosophie als die Natur- und als die Freiheitssysteme bezeichnet habe. Innerhalb der gegenwärtigen Philosophie stehen sie sich gegenüber als die Weltanschauung des konkreten Monismus bei Eduard von Hartmann und als die Weltanschauung des Theismus oder Dualismus im Sinne von Kant und Schiller. In diesem Gegensatze handelt es sich um nichts geringeres als um die Frage: soll Gott als der absolute vernünftige Freiheitswille oder nur als die unbewusste Vernunft-Seele des Weltalls gedacht werden? Religiös ausgedrückt würde die Frage lauten: soll Gott wesentlich ethisch gedacht werden im Sinne des Christentums und Judentums — als die absolute heilige Liebe, oder nur als die allmächtige Vernunft? Diese Frage würde sich also zuspitzen zu der andern: ob die „Natur“-Weltanschauung eines Goethe, Schelling und Eduard von Hartmann die ganze Wahrheit repräsentiert oder nicht? Ich meinerseits verneine die letztere Frage und sehe nur in der rechten Verbindung von Natur und Freiheit, von konkretem Monismus und Dualismus die Aufgabe der heutigen Wissenschaft. Liesse sich nun zeigen, wie durch die ganze Geschichte der oben angeführten ungeheuren Gebiete die göttliche Vernunft als der Geist der Geschichte selbst den Beweis geführt hätte, dass auf allen anfänglichen und darum auch einfacheren Stufen der Entwickelung das Urgesetz des Monismus auftritt (ein und dieselbe Ursubstanz kehrt wieder als ihr eigenes Gegenstück in wechselnden Formen), während auf den später hervortretenden höheren Stufen das Weltgesetz des Dualismus herrscht (Substanz und Wesen bilden zwei Glieder eines Gegensatzes, dessen Einheit nur eine begriffliche ist), so würde dies die glänzendste formale Verteidigung der jüdisch-christlichen Welt-

anschauung werden, welche überhaupt bis jetzt möglich geworden wäre. Erst am Ausgange des 19. Jahrhunderts lässt sich ein derartiger Versuch wagen, weil erst jetzt, in den Naturwissenschaften sogar erst seit etwa 30, teils gar 10 Jahren, hinreichende Thatsachen vorliegen, um systematisch das Ganze durchführen zu können. Die Möglichkeiten des rein spekulativen Denkens sind durch die bisherige Arbeit der Philosophie ebenso erschöpft, wie die wirklichen Stile in der Baukunst; es bleibt nur noch übrig eine realistisch durch die Geschichte und die Naturwissenschaften begründete und erst von dieser Grundlage zu den höchsten Spitzen der Philosophie aufsteigende Beweisführung. Den Anfang einer solchen bildet das vorliegende Werk. Sollte ich über den weiteren Ausbau meiner Gedanken dahinsterben, so bliebe meine Person für die Sache gleichgiltig; dann würde ein Anderer erweckt werden, welcher meinen Weg vollendete, weil eben irgend einmal diese Zusammenfassung aller Ergebnisse zu einem Weltgesetz innerhalb der Geisteswissenschaften stattfinden muss. Jedenfalls aber habe ich durch die von mir gewählte Form der Stoffbehandlung die Teilnahme möglichst vieler Gebildeten ermöglichen wollen, — mögen auch nur die wenigsten ahnen, wie ungemein schwierig eine plastisch klare Ausmeisselung philosophischer Probleme ist.

Hamburg, Weihnachten 1893.

Der Verfasser.

Inhalts-Übersicht.

Erstes Buch. Schillers Verhältnis zur Freundschaft.

Einleitung. Seite 3—12. Schillers Bedeutung im allgemeinen. Das Wesen seiner Vorzüge. Die rechte Wertbestimmung Schillers gelingt nur dann, wenn sein Verhältnis zu Goethe richtig bestimmt wird.

Zweites Kapitel. Das Wesen der Freundschaft. Seite 13—42.

1) Historischer Rückblick. Seite 13—28. Die Würdigung der Freundschaft bei den Griechen. Seite 13—16. Der Freundschaftskultus in Deutschland seit dem letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts. Seite 16—21. 2) Die Bedeutung der Freundschaft für unsere Zeit. Seite 21—28. Der Unterschied zwischen Liebe und Freundschaft. Der hohe Wert der Freundschaft gerade in den sozialen Verhältnissen der Neuzeit. 3) Die Bedeutung vorbildlicher Freundschaften. Seite 28—42. Die Freundschaften zwischen Männern ersten Ranges haben eine vorbildliche, das Verhältnis von Goethe und Schiller hat eine urbildliche Bedeutung. In solchen Freundschaften gewinnt ein Weltgesetz Gestalt: das des Gegensatzes. Wie es sich zeigt in den Doppelsternen und den Ergänzungsfarben, so auch in der Geschichte, in den bildenden Künsten, in der Musik und Poesie, in der Philosophie und Religion. Seite 31—41. Grund dieses Weltgesetzes. Seite 41 und 42.

Drittes Kapitel. Schillers Verhältnis zur Freundschaft und Liebe im allgemeinen. Seine Jugendfreundschaften. Sein Verhältnis zu Frau von Wolzogen und seinem Schwager Reinwald. Anhang: Schillers Verhalten gegen seine Eltern und Geschwister. Seite 43—83.

1) Schillers Verhältnis zur Freundschaft und Liebe im allgemeinen. S. 43—49. Die Eigenart des Schillerschen Freundschaftsgefühles. Seite 47 und 48. 2) Schiller als Freund während seiner Knaben- und Jünglingszeit. Seite 49—67. Karl Philipp Conz. Ferdinand Moser. Wilhelm von Hoven. Georg Friedrich von Scharffenstein. Rudolf Zumsteeg. Johann Wilhelm Petersen u. a. Schillers Lehrer Jakob Friedrich Abel. — Gedichte aus jener Periode: „Der Triumph der Liebe“. „Elegie auf den Tod Weckerlins“, Seite 54—56. Die Lauragedichte: „Phantasie an Laura“, Seite 57; „das Geheimnis der Reminiscenz“, Seite 58—60; „An die Freude“, S. 60; „Die Freundschaft“, Seite 61—64; „Die Ideale“, Seite 64. Schillers späteres

Urteil über seine Jugendfreunde sowie zeitweilige pessimistische Stimmungen. Seite 65—67. 3) Schillers Freundschaft mit Frau von Wolzogen, Seite 68—72; mit seinem Schwager Reinwald, Seite 72—76; Schillers Verhalten gegen seine Eltern und Geschwister, Seite 76—83.

Viertes Kapitel. Schiller und Ch. G. Körner. Seite 84—159.

Historische Entwickelung und Charakteristik ihrer Freundschaft. Seite 84—92; poetische Früchte dieses Verhältnisses in dem „Lied an die Freude", in „Don Carlos", in den „Philosophischen Briefen", Seite 92—96. Körners Verdienste um Schillers dichterische Entfaltung, Seite 96—101. Der Briefwechsel zwischen Schiller und Körner, Seite 102—159. Würdigung desselben, Seite 103—105. A. Stellen daraus von allgemeinerem Inhalt. Schiller an Körner, Seite 105—111. Körner an Schiller, Seite 111—116. B. Stellen philosophischen Inhaltes, Seite 116—120. C. Stellen ästhetischen Inhalts, Seite 116—141. Zur Theorie der Ästhetik, Seite 141—147. Zusammenfassende Kritik, Seite 147—150.

Anhang: Schillers Stellung zur Landschaftsmalerei, Seite 150; zur Musik, Seite 151—155; zur bildenden Kunst, Seite 157—159. Die Stellung Körners zur Musik etc., Seite 155—157.

Fünftes Kapitel. Schiller in seinem Verhältnis zu Wilhelm von Humboldt, A. W. Schlegel, dem Herzog von Augustenburg und dem Grafen Schimmelmann, zu dem Philosophen J. G. Fichte. Seite 160—210.

1) Schiller und Wilhelm von Humboldt, Seite 160—198. Charakteristik Humboldts, Seite 160—168; dessen Urteile über das Verhältnis Schillers und Goethes, Seite 168; sowie über Schiller insbesondere, Seite 169—172. Der Schiller-Humboldtsche Briefwechsel, Seite 172—198. A. Stellen daraus von allgemeinerem Inhalt, Seite 173—177. B. Philosophische Stellen, Seite 177—181. Zusammenfassende Kritik, Seite 181 und 182. C. Ästhetisches, Seite 182—195. Kritik, Seite 195—198. 2) Schillers Beziehungen zu A. W. Schlegel. Seite 199—200. 3) Schiller und der Herzog von Augustenburg, Seite 200—203; der Graf Schimmelmann, Seite 203—205. 4) Schiller und J. G. Fichte, Seite 205—210.

Sechstes Kapitel. Schiller und Goethe. Seite 211—347.

Die Bedeutung ihres Bundes, Seite 211—218. Die Vorgeschichte ihrer Freundschaft, Seite 218—238. Die eigenen Zeugnisse beider Dichter über ihr Verhältnis; dazu die Urteile Körners, Humboldts und der Charlotte von Schiller. Seite 238—245. Das innere Verhältnis von Goethe und Schiller nach deren Aussprüchen in ihrem Briefwechsel, Seite 246—263. Ergebnis dieser Zeugnisse, Seite 263—271. Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Seite 271—347. A. Stellen daraus philosophischen Inhaltes, Seite 272—283. Kritik derselben, Seite 283—291. B. Stellen ästhetischen Inhaltes, Seite 291—337. Kritik, Seite 337—347.

Zweites Buch. Schillers Verhältnis zur Liebe.

Erstes Kapitel. Schillers Beziehungen zur Frauenwelt vor seiner Verehelichung. Seite 351—390.

1) Grundsätzliche und geschichtliche Stellungnahme zum Verhalten des Dichters, Seite 351—359. Unterschied der Phantasieliebe und der Herzensliebe, Seite 354—357. Die Sitte der damaligen Zeit, Seite 357—359. 2) Zur Beurteilung von Schillers Herumtasten, Seite 359—361. 3) Schillers Selbstbekenntnisse, Seite 361—365. 4) Die Liebesanwandlungen des Dichters, Seite 365—375. Luise Vischer, Seite 366; Charlotte von Wolzogen, Seite 367—369; Sophie Albrecht, Seite 369—370; Katharina Baumann, Seite 370; Margarete Schwan, Seite 371—373; Henriette Elisabeth von Arnim, Seite 373—375; Auguste Segedin und die Tochter Wielands, Seite 375. 5) Das Verhältnis Schillers zu Charlotte von Kalb, Seite 376—390.

Zweites Kapitel. Schiller und Charlotte von Lengefeld. Seite 391—456.

1) Die Vorgeschichte, Seite 391—399. 2) Verlobung und Briefwechsel mit der Braut, Seite 399—410 (Kritik des sogenannten Doppelverhältnisses Schillers, Seite 410—414). 3) Schillers Ehe, Seite 414—421. Bedeutung dieser Ehe, Seite 421—424. 4) Charlotte von Schiller in ihrem Witwenstande, Seite 424—438. Ihr Briefwechsel mit Bartholomäus Fischenich, Seite 426—431; aus den Briefen mit anderen Freunden, Seite 431—436. Einzelne wertvolle Aussprüche der Frau von Schiller, Seite 436—438.

Anhang. Charlotte von Schiller und Charlotte von Stein, Seite 438—448. Frau von Stein und Goethe, Seite 448—456.

Drittes Buch. Das innere Verhältnis von Goethe und Schiller.

Erstes Kapitel. Die bisherige Verwirrung in der Beurteilung der beiden Dichter. Seite 460—476.

Die Romantiker als Widersacher Schillers. Deren Bekämpfung durch Gervinus, von Gottschall u. a. Vermittelnde Litterarhistoriker wie Vilmar, Goedeke u. a. Börne, H. Heine, Wolfgang Menzel, die Evangelische Kirchenzeitung, Martensen etc. als Gegner Goethes. Hillebrand, Hettner, Hehn, Hermann Grimm als Goethe-Enthusiasten. Die Jesuiten und Katholiken Gerhard Gietmann, Jungmann, Wilh. Lindemann, Paul Haffner u. a. Der Naturforscher Du Bois-Reymond.

Zweites Kapitel. Die Verhältnisbestimmung zwischen Schiller und Goethe auf philosophischem Wege. Seite 477—487.

Weder durch blosses Ästhetisieren noch auch mit rein litterargeschichtlichen Mitteln ist dieses Ziel erreichbar, sondern nur durch die Erkenntnis der obersten philosophischen Gesichtspunkte. Diese sind sowohl psychologischer wie rein ästhetischer Natur. Es muss das Wesen des menschlichen Geistes richtig bestimmt, auch müssen ursprüngliche Wertunterschiede in dasselbe aufgenommen werden. Sodann muss in der Ästhetik schärfer als bisher unterschieden werden

zwischen grossen und kleinen, zwischen organisch durchgeführten und zwischen bloss zusammengesetzten Formen. Philosophie und Kunst stehen thatsächlich in der Erfahrung aller Zeiten im innigsten Lebenszusammenhange. Darum muss diese Verbindung auch theoretisch klargestellt werden. Schon viele einzelne Dichtungen, jedenfalls aber die Gesamtpersönlichkeit eines grossen Dichters, können ohne gediegene philosophische Bildung nicht hinreichend verstanden werden.

Drittes Kapitel. Goethe und Schiller als die gemeinsamen Gegner des Naturalismus und des Spiritualismus. Seite 488—545.

Naturalismus und Spiritualismus schliessen sich aus als Gegenteile; sie sind nur Entartungen des Realismus und des Idealismus, welche gemeinsam die Glieder eines Gegensatzes bilden. Das Wesen des Gegensatzes, Seite 488—491. Überidealismus und Empirismus (= Spiritualismus und Naturalismus) werden gleichmässig von Schiller verworfen, Seite 492—497. Schillers Charakteristik des Realismus, Seite 497 f., des Idealismus, Seite 499 ff.; Goethes Realismus, Seite 503 ff. Vergleichung des Goetheschen Realismus und des Schillerschen Idealismus in deren Unterschied von Naturalismus und Spiritualismus, S. 506 ff.

Anhang. A. Charakteristik des Naturalismus, Seite 508—540. Im allgemeinen, Seite 508—529. In den einzelnen Künsten, Seite 530—540. B. Charakteristik des Spiritualismus, Seite 540—545.

Viertes Kapitel. Goethe und Schiller sind die Vertreter des echten Realismus und des gesunden Idealismus als den Gliedern eines Gegensatzes. Seite 546—576.

Darlegung des Wesens des Realismus und des Idealismus. Deren beiderseitige Notwendigkeit. Goethe als der Aristoteles der Neuzeit; er ist universeller als Schiller, aber Schillers Weltanschauung, Gedankenlyrik und dramatisches Drama repräsentiert das qualitativ höhere Glied des Gegensatzes, Seite 546—569. Goethes Realismus bestimmt seine Stellung zu den Naturwissenschaften und zur Geschichte, Seite 569—572. Schillers Idealismus gipfelt in dessen „dramatischem" Drama (im Unterschied von dem episch-lyrischen), Seite 572—576.

Fünftes Kapitel. Goethe als Typus des „unbewussten" Geistes. Seite 577—609.

Der Begriff des „unbewussten" Geistes liegt dem Goetheschen Begriff der „Natur" zu Grunde, Seite 578—582. Der Inhalt dieses Begriffes an sich, sowie bei Goethe insbesondere, Seite 582—585. Einfluss dieses allbeherrschenden Begriffes auf Goethes Stellung zur Religion, Seite 585—593. Goethe ist der grösste dichterische Repräsentant des unbewussten Geistes innerhalb der protestantischen Poesie, sowie Schelling es ist in der Philosophie. Goethes Weltanschauung in seinem „Faust" überhaupt, sowie der Schluss des „Faust" insbesondere, die Wahlverwandtschaften, Egmont, Tasso, Iphigenie, eine ganze Anzahl von Aussprüchen, die überwiegende Substanz des weiblichen Genius in seiner gesamten Poesie bestätigen diese Auffassung, Seite 593—609.

Sechstes Kapitel. Schiller als Typus des „bewussten" Geistes. Seite 610—709.

Auch Schiller besitzt den Begriff des „unbewussten" Geistes oder der

„Natur", erhebt sich aber darüber hinaus zur höheren Einheit von Kant und Goethe, Seite 610—616. Beweise dafür aus seinen Briefen sowie aus der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung", Seite 611—613. Warum verknüpft Schiller den unbewussten und den bewussten Geist zur Einheit eines Gegensatzes? Seite 617—619.

Schillers „Jungfrau von Orleans" als die grossartigste Verbindung des unbewussten und des bewussten Geistes, Seite 619—630; Schiller als der Höhepunkt des modernen Dramas, während Shakespere nur der Gipfel des episch-lyrischen Dramas als einer dichterischen Erscheinungsform des „unbewussten" Geistes ist, Seite 631—643. Die allbeherrschende Idee bei Schiller ist diejenige der Freiheit. Sie tritt hervor in seinen Jugendschriften, Dramen und Gedichten, Seite 643—648 (besonders in den „Künstlern", Seite 646—648), den historischen Schriften, Seite 648 u. 649, am meisten aber in den ästhetischen Abhandlungen, Seite 649—660. (Über die tragische Kunst, Seite 649. Über den Grund unseres Vergnügens an tragischen Gegenständen, Seite 650. Über das Pathetische, S. 651. Anmut und Würde, S. 651. Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände, S. 653. Über das Erhabene, S. 654. Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten, S. 656. Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen, Seite 656. Über naive und sentimentalische Dichtung, Seite 657. Anhang: Das Ideal und das Leben, Seite 657—660.) Entwicklung des Begriffes der „Freiheit", sowie deren Verhältnis zur „Natur" bei Kant und Schiller, Seite 660—664. Die „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" als Schillers Hauptschrift, Seite 664—685. Kritik des Schillerschen philosophischen Systems, Seite 686—694. Verteidigung des Schillerschen Dualismus gegenüber dem Monismus, 694—709. Die volle Wahrheit der höchstmöglichen Weltanschauung liegt nur in der rechten Vereinigung des konkreten Monismus und des Dualismus, ebenso wie nur in der Einheit von Goethe und Schiller der ganze Reichtum der neudeutschen Poesie möglich war. Daher

Siebentes Kapitel. Der Gegensatz des unbewussten und des bewussten Geistes im Menschen und in Gott. Seite 710—775.

Das Grundproblem der heutigen Philosophie und Religion. Begriff des unbewussten Geistes und sein Verhältnis zum bewussten im Menschen, Seite 710—716. Die qualitative Oberhoheit des bewussten Geistes erwiesen durch das Dasein von Zwecken und eines Endzweckes, Seite 716 ff. In der Welt der Bewegung oder des blossen Stoffes genügt eine Substanz; doch existiert auch sie nicht als solche, sondern nur in der Form eines Urgegensatzes. Der Weltprozess kann nicht ein blosser Entfaltungsprozess sein, Seite 719; thatsächlich stellt er sich dar als ein Umbildungsprozess, Seite 720 ff. Ob in ihm und über ihn hinaus noch eine wesentlich höhere neue Schöpfung möglich ist, hängt davon ab, ob Gott und Mensch, jeder in sich selbst, die Einheit des Gegensatzes von Natur und Freiheit sind, Seite 722—730. Gott kann sich dem Menschen nur in der Form des „unbewussten„ Geistes mitteilen, muss also selbst in seinem dem Universum zugewendeten Teile „unbewusster" Geist sein. Die recht erklärte Thatsache des Gewissens oder des Sittengesetzes im Menschen aber beweist, dass Gott zugleich als unbewusster und bewusster Geist für uns wirksam ist,

Seite 731—734. Begriff des absoluten Geistes, Seite 735 ff. Gott ist die Einheit des Gegensatzes von Gemüt-Wille und Vernunft-Phantasie, Seite 738—740; er ist mehr als die immanente Weltordnung, Seite 740, er ist Person, Seite 741—744.

Die Verhältnisbestimmung von Natur und Freiheit in Gott. Gott ist seinem Wesen nach der absolute Freiheitswille; dieser Wille aber bleibt ohne das Objekt der innergöttlichen „Natur" gegenstandslos, Seite 746—49; Begriff dieser „Natur", Seite 750—752. Gott selbst ist überpersönlich, Seite 752, hat aber in sich ein Persönlichkeits-Prinzip als „Haupt" seiner „Natur", welches alle seine Beziehungen zur geschaffenen Welt vermittelt, Seite 752. Sowie „Natur" und „Freiheit" in Gott sich gegenseitig bestimmen, so müssen auch alle Vorgänge im Universum durch seinen unbewussten Geist seinem bewussten übermittelt werden, Seite 753 ff. Gott als Freiheits- oder Liebeswille vollendet sich durch den Gegensatz zu endlichen persönlichen Teil-Willen, Seite 757. Der bewusste Geist in Gott entspricht qualitativ dem Schwerpunkt des Universums, Seite 758. Der bewusste Geist in Gott als das „Ding an sich" oder als die Einheit von Substanz und Wesen, Seite 759. Das Urproblem der heutigen Philosophie. Der Substanz-Begriff bei Eduard von Hartmann und bei uns, Seite 760—762. Einheit und Verschiedenheit von Religion und Philosophie in Bezug auf ihre Aussagen über Gott, Seite 762—766. Kritik der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit und der Person Jesu Christi, Seite 766—773. Unterschied des katholischen und des evangelischen Christentums: der Katholizismus gipfelt in dem Begriffe der „Natur-Herrlichkeit" oder des unbewussten heiligen Geistes ohne die Freiheit, der Protestantismus ruht auf dem geeinten Gegensatz von Natur und Freiheit. In dem Verhältnis beider Kirchen kehrt das innere Verhältnis von Goethe und Schiller wieder. Eine Versöhnung oder ein Zusammenwirken beider Kirchen kann nur innerhalb der protestantischen Geisteswelt angebahnt werden, ebenso wie der Gegensatz von Goethe und Schiller nur in dieser möglich war, Seite 773—775.

Erstes Buch.

Schillers Verhältnis zur Freundschaft.

I.
Einleitung.

Unaustilgbar lebt in allen edleren Gemütern der Wunsch, dass sich in grossen Männern, besonders in denen des eigenen Volkes, trotz unvermeidlicher menschlicher Schwächen doch der innere Mensch möglichst mit dem Träger eines hervorragenden Namens decken möge. So ist denn auch unter den Gründen, aus denen die grosse Mehrzahl der Deutschen mit so inniger Herzenswärme an Schiller hängt, nicht der geringste, dass in Schiller der persönliche Charakter auf derselben Höhe steht wie der Dichter und Denker, dass die Werke dieses Mannes nicht bloss ein Spiegelbild der reichsten Phantasie, sondern der unmittelbare Ausfluss eines selten reinen Gemüts sind. Schiller hat nicht bloss die höchsten Ideale der ganzen Menschheit wie Sterne aufleuchten lassen am Himmel der Kunst; er hat auch eben diese Ideale als lebendige Substanz, als beherrschende Kraft eingesenkt in die Herzen aller seiner geistigen Mitstreiter. Für diesen thatkräftigen Idealismus zeugt auch sein Verhalten in der Freundschaft und Liebe während seines ganzen Lebens; aber diese persönliche Gediegenheit wiegt mindestens ebenso schwer, als eine Reihe von zündenden Worten, welche seinen geweihten Lippen entflossen sind. Schiller hat in seinem Zusammenleben mit Goethe das männliche Freundschaftsideal gesteigert bis zum Gipfel der Vollendung; er hat seine Liebe zu Charlotte von Lengefeld vor und während der Ehe in einer fast urbildlichen Weise bewährt. Überall tritt uns die überwältigende Macht eines durch und durch hoheitsvollen Geistes entgegen, weil er allen Beziehungen des menschlichen Lebens die Weihe der höchsten Gesichtspunkte verleiht, unter denen er sie betrachtet. Sein Selbst und seine Werke sind in unzerreissbarer Einheit nicht bloss eine Offenbarung seines Genies, sondern weit darüber hinaus das immer erneute und immer wertvollere

Erzeugnis seiner sittlichen Selbstbefreiung; eben darum quillt aus seinem Wesen wie aus seinen Werken ein Lebensstrom, der, immer mächtiger anschwellend, ungezählte Millionen mit den wesenhaften Kräften der ewigen Geisteswelt erfüllt.

Schiller ist oft — bald mit freudiger Zustimmung, bald mit Achselzucken — als der Liebling des deutschen Volkes unter den Dichtern bezeichnet worden; mag immerhin diese Hinneigung bei vielen sich als ein bloss instinktives Erfassen äussern: es liegt doch solchem Ahnen eine sieghafte Wahrheit zu Grunde. Es ist nicht bloss die Pracht der Bilder und das Demantgefunkel der Sprache, nicht bloss der Zauber der künstlerischen Formen und die Erhabenheit der Gedanken, welche alle Begeisterungsfähigen immer von neuem zu Schillers Füssen niederzwingt. Nein! Die hinreissende Gewalt Schillers liegt in dem ethischen Gehalt seiner Werke, welcher wie ein elektrischer Funke in verwandte Seelen überspringt. Wir schauen in Schiller und seinen Schöpfungen einen Teil der Ideale verkörpert, zu welchen hin der Mensch geschaffen ist, nach welchen er hungert und dürstet, so anders er sich auf sich selbst besinnt; wir werden mit hineingezogen in den geheimnisvollen Drang, für dessen Befriedigung Schiller sein Leben eingesetzt hat, nämlich die immer reichere Ausgestaltung der Persönlichkeit als der höchsten und darum bleibendsten aller Lebensformen. Schillers Werke erscheinen uns nicht bloss als Erweise einer bevorzugten Natur, sondern zugleich als Thaten; sie hauchen Unsterblichkeit aus, weil der ganze Mensch Schiller sie mit seinem Herzblut genährt hat. Schiller ist darum seinen Verehrern ein Eckstein, seinen Gegnern ein Stein des Anstosses, weil man bei ihm mit einer bloss überschwenglichen Bewunderung oder auch mit kalter Ehrfurcht nicht auskommt, sondern eine Herzensstellung für oder wider ihn sich geben muss. Da genügt nicht ein bloss litterargeschichtliches Interesse, nicht die Kenntnis der herkömmlichen Poetik oder der genauesten Entstehungsgeschichte eines dichterischen Erzeugnisses. Mit allen diesen Dingen kann man die Schillersche Poesie umspinnen, bis sie als Mumie darunter erstickt ist. Wenn man die Bearbeitung von Schillers Leben und Werken durch Minor und Brahm daraufhin ansieht, so begreift man kaum, was denn vor lauter Entlehnungen und äusseren Einflüssen schliesslich noch für Schillers eigene Arbeit übrig geblieben ist. Man wandert in diesen Biographien umher wie in einem Stalak-

titengewölbe, in welches nicht ein einziger Strahl der Schillerschen Herzenswärme eindringen kann, und man sieht nicht ein, warum es nach dem Rezept dieser Entlehnungen nicht mehr als einen Schiller giebt!

Nein! man muss aus der eigenen Seele des Dichters heraus seine Werke nachempfinden, nacherleben, nachschaffen; man muss sich tränken lassen mit dem Lebensodem Schillers, um mit dem Dichter in seinen Werken zu wachsen vom Keime bis zur Frucht. Man muss schliesslich den Dichter und seine Werke verstehen lernen als eine Art von geistiger Gesamtpersönlichkeit, von welcher das herrliche Wort Goethes gilt: „Wie alles sich zum Ganzen webt, eins in dem andern wirkt und lebt! Wie Himmelskräfte auf- und niedersteigen, und sich die goldnen Eimer reichen!“

Auf dem ganzen Erdenrund haben die Deutschen den 10. November 1859, den hundertjährigen Geburtstag Schillers, als eine Nationalfeier grössten Stiles begangen — gewissermassen eine Vorwegnahme des Sedantages in einer Zeit politischer Ohnmacht! Damals erhob sich wirklich die Stimme des Volkes zu einer Stimme Gottes und trieb die krittelnde Begeiferung Schillers durch vornehm sich gebärdende Kliken in ihre dunkeln Höhlen zurück. Und abermals flammte die Begeisterung des protestantischen Deutschland empor, als es galt, den 400jährigen Geburtstag Luthers würdig zu begehen. Hatten doch die beiden Männer, wenn auch getrennt durch Jahrhunderte, am 10. November das Licht der Welt erblickt. Darin lag mehr als ein blosses Spiel des Zufalls. Dieses äussere Zusammentreffen sollte uns wohl hinweisen auf die innere Zusammengehörigkeit der beiden grossen Deutschen, sollte uns mahnen, von der äusseren Verschiedenartigkeit ihrer Ausdrucksweise vorzudringen zur inneren Gleichartigkeit ihrer Denkweise. Beide sind in ihrer Art urgewaltige Menschwerdungen des echt deutschen, gleich geist- wie gemütvollen Protestantismus. Und wie der grosse Kurfürst von Brandenburg-Preussen weissagte, dass aus seinen Gebeinen ein Rächer ihm dereinst erstehen würde; und wie diese Prophetie in Friedrich dem Grossen und Wilhelm dem Siegreichen über alle Erwartung glänzend sich erfüllt hat: so auch war Schiller mit dem Lebensmark Luthers genährt, so auch hat er aus den Urgedanken Luthers seiner Germania einen Sternenmantel der protestantischen Poesie gewoben, die Schaffenskraft des protestantischen Geistes auch in der Poesie erwiesen.

Nicht weit von jener Stelle, wo der thüringische Bergmannssohn geboren wurde und zum Manne heranreifte, entrollte Schiller dieselbe Fahne, welche einst Luther seinem Volke vorangetragen. Im Herzen Deutschlands wirkte er, im Herzen Deutschlands ruhen seine Gebeine; aber mehr noch will es bedeuten, dass er von dort aus durch sein eigenes grosses Herz die germanische Welt geistig eroberte und jenen Kreuzzug vorbereitete, welcher das wälsche Wesen aus Deutschland austrieb. Schiller hielt das Panier der Freiheit als leuchtende Oriflamme empor, und als diese sich über den Sterbenden senkte, konnte er hinübergehn wie seine Heldin mit dem Bekenntnis: kurz war der Schmerz, und ewig ist nun die Freude. Ihm war, ähnlich wie Luther, die Freiheit nicht in erster Linie eine politisch-soziale, sondern eine persönlich-geistige, eine sittlich-erworbene; es war jene Freiheit, welche der Angelpunkt in der Weltanschauung eines Kant und Fichte ist, welche als Grossthat des vernünftigen Willens die Wurzel wie die Krone des Ganzen, des neuen Menschen sein soll. Was Luther als die ungeheure Kraft des Glaubens bezeichnet hatte, das nannte Schiller die That der Freiheit. Er baute seinem Volke einen geistigen Dom, in welchem er als Hoherpriester das Lebensbrot befruchtender Ideen, den Wein einer sittlich anfeuernden Werdelust uns darreicht; aus dessen Vorhalle auch er mit geschwungener Geissel alle diejenigen austreibt, welche irgendwie die Poesie zur Marktware des Tages herunterdrücken wollen. Am Eingange von Goethes Faust brütet der einsame Denker in mitternächtiger Stunde darüber, ob es heissen muss: Im Anfang war das Wort, oder: Im Anfang war die That. Nun denn! Schiller ist eine Lösung jenes Rätsels, denn Schillers Worte sind Thaten, sind eine einzige geistige Grossthat. Wie Luther in seinem felsenfesten Glauben die Welt durch das Wort allein erobert wissen wollte, so hat auch Schiller durch die Macht seines Wortes allein den Himmel der Ideale für uns aufgeschlossen, durch seine Sprache diese abstrakten Gebilde dem Volke fassbar gemacht. In seiner Poesie glauben wir jene Engelszungen zu vernehmen, von welchen der Apostel Paulus spricht in seinem hohen Lied von der heiligen Liebe (1. Kor. 13); aber diese Poesie berührt nur darum wie Wohllaut des Paradieses unsere Ohren und Herzen, weil das reine Feuer eines unentwegten Glaubens an das Ideal ihn durchglühte.

Der Dichter und der Mensch in Schiller prägen sich aus in seiner unvergleichlichen Redegewalt; seine Sprache wirkt wie ein

Brillant, tausendfaches Licht widerstrahlend; sie gleicht dem Blumengeist, welcher aus der Muttersprache des ganzen deutschen Volkes aufsteigt, dem verklärten Leib, der dem geistigen Gehalt erst zur vollen Gestalt und damit zugleich zum vollen Leben verhilft. Erst in der Poesie eines grossen Dichters wird das Wort wahrhaft Fleisch, gewinnt die Sprache ein nationales und zugleich ein allgemein-menschliches Gepräge. Sich weit erhebend über alle bloss poetischen Stimmungen senkt der grosse Dichter in das unscheinbare Gefäss der Sprache seine eigene mächtige Individualität; aus der Fülle seines inneren Lebens giebt er beseelte Bilder, lebendig ausgestaltete Wortverbindungen. Die ganze Welt lebt im Geiste eines grossen Dichters, aber nicht als Stoff, sondern als Wesen der Dinge. Die Schönheit selbst klopft wie eine vom Himmel gesandte Braut an seine Seele, dass sie dort einziehe und Wohnung mache; unter erhabenen Schauern, in süsser Wonne lauscht er dem, was sie im Liebeskuss ihm zuflüstert. So schaut er in den Stunden seines Schaffens alle Dinge in dem Lichte, wie sie vor dem Auge Gottes stehen; so wächst er an seinen eigenen Werken und baut sich aus ihnen eine Stufenleiter, welche bis zum Herzen Gottes hinanreicht. Doch nein! Er wächst nicht bloss an seinen Werken, er wächst auch über sie hinaus, damit stets der Mensch grösser werde als alle seine Werke.

Wenn Schiller eine ganze Welt in sich aufnimmt, so haucht er ihr den Odem seiner grossen Seele ein, und giebt sie dann den Menschen zurück als eine neue höhere Welt. Er öffnet das Ohr unseres Geistes, damit aus den unerschlossenen Tiefen desselben es herauftöne wie Osterglockenklang; er spielt wie der Gottessohn Apollon auf den verborgensten Saiten unseres Herzens und lässt die Melodien ewigen heiligen Friedens darauf erklingen. Als ein Prophet des Höchsten zieht er den Vorhang hinweg von dem Allerheiligsten, damit wir im Bilde die Einheit des Guten, Wahren und Schönen erschauen.

Darum weil Schiller in dieser Sprache gedichtet hat, darum schlagen ihm alle Herzen entgegen. Wohl mochte es schon während seines irdischen Lebens für ihn ein erhebendes Gefühl sein, einen unsterblichen Namen zu hinterlassen; aber ungleich tröstender musste für den gebrechlichen Kämpfer der Gedanke werden, durch seine Werke ein Jungbronnen geistiger Gesundheit für unabsehbare Scharen zu bleiben. Kann es wohl einen schöneren Siegespreis geben als den, am Himmel seines Volkes, ja der ganzen Menschheit, zu strahlen als

ewig leuchtende, ewig belebende Sonne, sich zu spiegeln in einem Ozean von Menschenseelen? Wer ermisst die unbekannten Segensströme, welche von Schiller ausgegangen sind, und noch ausgehen werden?

Gewiss, das alles ist richtig. Aber immer wieder kehrt die Frage: was ist denn nun nicht bloss vom gefühlsmässigen, sondern auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus die Rechtfertigung all der Anziehung, welche Schiller übt? Fesselt er nur darum, weil seine Sittlichkeit viel weniger eine rein ästhetische ist als bei Goethe? Ohne Zweifel liegt in dieser Annahme eine gewisse Wahrheit. Wilhelm von Humboldt und andere rühmen aus persönlichem Umgange an Schiller: „Schiller besass eine unendliche, immer gleich sich bleibende Liebenswürdigkeit. Alle Andern kamen mir ihm gegenüber unendlich klein vor. Schiller besass eine geistige Oberhoheit, welche trotz ihrer Anspruchslosigkeit doch alle aufregte, welche in seine Nähe kamen.“ „Den guten Mann liess seine Erscheinung noch früher erkennen, als den grossen. In Gesellschaft war er mehr schweigsam als redselig, ja es lag eine edle Zurückhaltung in seinem Wesen. Sowie alle Schwaben, so suchte auch er mehr zu sein als zu scheinen.“ Was anderes liegt denn in diesen Berichten, als dass der Mann, dessen äusseres und inneres Leben ein einziges grosses Ringen war, doch zugleich — wenigstens in seinen reiferen Jahren — von einer wahrhaft johanneischen Milde und Liebe erfüllt war? Und ist nicht diese himmlische Klarheit des Charakters auch der geheimnisvolle Hintergrund in der Mehrzahl der Schillerschen Werke? Ist es nicht im letzten Grunde diese Beseelung durch die Liebe, durch den Hauch des Friedens, welche uns so mächtig zu Schiller hinzieht?

Oder hat Schillers weitverbreiteter Einfluss darin seinen Grund, dass er als ein Sohn des deutschen Bürgertums eben dieses geadelt hat, dass er in den Sitten und Überlieferungen seines Volkes lebendig drin stand, dem innersten Sehnen und Hoffen seines Vaterlandes zum Durchbruch verhalf? Gilt er darum so viel, weil er wie kein anderer die Hauptideen der Neuzeit von Menschenrecht und Menschenwürde, von Humanität und Weltbürgertum, von Freiheit und nationaler Grösse mit Flammenzungen gepredigt hat? Oder liebt ihn sein Volk darum, weil er gearbeitet hat wie wenige und dabei doch heldenmütig seine Leiden getragen nach dem Worte Luthers: Leiden ist ein höchstes Thun? Hat doch sein Leben in eng begrenztem Kreise sich abgespielt,

wurde er doch von Nahrungssorgen und physischen Schmerzen oft aufgerieben, hat er doch manchmal wie ein Hiob geseufzt über das Elend des Lebens. Gleichwohl stellte er sich immer neue Aufgaben und löste sie immer glänzender; jeden freien Augenblick hat er zum Schaffen benutzt, oft genug unter körperlichen Qualen; er hat geradezu in rastloser Arbeit sich verzehrt.

Gewiss! Das alles ist wahr, ist überwältigend für uns; aber das alles sind doch immer nur Bruchstücke der Wahrheit, ist noch nicht die ganze volle Wahrheit selbst.

Nur dann wird man bis zu diesem Kern hinabdringen, wenn es gelingt, die Persönlichkeit Schillers in ihrem Verhältnis zu Goethe richtig zu bestimmen. Da nun ist es die Aufgabe, gleichzeitig die Einheit und die Verschiedenheit beider zu begreifen. Wir haben uns hier der Macht einer geschichtlichen Thatsache ebensosehr zu beugen, als wenn wir einer naturwissenschaftlichen Erscheinung ersten Ranges gegenüber stünden. Schiller und Goethe sind demselben Boden entsprossen und gehörten demselben Zeitalter an; sie haben in der schönsten Zeit ihres Lebens gemeinsam an demselben Orte, auf demselben Gebiete gewirkt; sie haben in wahrhaft idealer Freundschaft mit einander und für einander gelebt; sie haben es für eine heilige Pflicht angesehen, dass jeder seine eigene Einseitigkeit überwinde durch das geistige Hereinnehmen des andern in sich. Was die Vorsehung mit ihnen beabsichtigte, das haben sie durch freien Entschluss, durch persönliche Liebe verwirklicht und vollendet. Die Vorsehung muss also ein gemeinsames Etwas an beide verteilt haben, weil einer allein unfähig gewesen wäre, das Ganze zu tragen.

Wir sind damit vor ein Problem gestellt, dessen Lösung nicht etwa bloss interessant oder von rein wissenschaftlicher Bedeutung ist; wir stehen vielmehr vor einer Erscheinung, welche ein Weltgesetz enthält. Wir sollen weder Schiller noch Goethe für sich allein nehmen, sondern jeden immer nur im Hinblick auf den andern und in Gemeinschaft mit dem andern. Mag das praktisch für die grosse Mehrzahl unter uns undurchführbar sein, so muss es doch möglich bleiben, das Verhältnis beider Dichter theoretisch richtig zu bestimmen.

Was in jenen vorbildlich sich uns darstellt, das wiederholt sich in unzähligen anderen Fällen im Leben. Wir müssen auf wissenschaftlichem und künstlerischem, auf religiös-kirchlichem wie auf politisch-sozialem Gebiete zu der Grösse jener Männer hinanwachsen; wir

dürfen nicht in kleinlicher Beschränktheit den Gegner ausschliessen, sondern müssen die Ergänzung durch ihn geradezu fordern, um mit dem Gegner gemeinsam den Feind zu bekämpfen. Wir sollen nicht unseren Anteil an der Wahrheit hinaufschrauben zur ganzen Wahrheit selbst, uns nicht blähen, nicht selbstsüchtig und undankbar den Gegner verdrängen, sondern in gemeinsamer Arbeit mit ihm das Beste auf jedem Lebensgebiete herbeiführen helfen. So erst wird das Vorbild der beiden grossen Dichter wahrhaft fruchtbar für uns werden; so erst gewinnen wir rechte Universalität und Humanität, so erst erlangen wir durch Selbstbeschränkung das volle Recht zur Kritik.

Wenn wir das Verhältnis der beiden Dichter richtig zu bestimmen versuchen, so handelt es sich dabei nicht etwa um eine hervorragende litterargeschichtliche Erscheinung, auch nicht um die Person der Dichter selbst. Es wird vielmehr eine persönliche Entscheidung von uns gefordert, ob wir uns für die Weltanschauung, für die Geistesart des einen oder des andern, oder für beide zugleich als Teile einer umfassenden Weltanschauung bestimmen wollen. Menschenalter hindurch haben ja die Wagschalen beider auf- und niedergeschwankt, und durch entgegengesetzte Strömungen ist das Urteil über beide hindurchgegangen. Das ist ja begründet in der menschlichen Schwäche, welche sich nur allmählich, auf Umwegen und durch Widersprüche hindurch, zur vollen Grösse dieser Männer emporarbeiten kann. Schiller und Goethe wären eben nicht so gross, als sie wirklich sind, wenn sie dieses Fegefeuer nicht hätten durchmachen müssen.

Wenn ferner die Vorsehung jenen Geistesbesitz, welchen sie einst einem einzigen Manne zu verleihen pflegte (Dante, Shakespeare), in der Neuzeit auf zwei Männer übertragen musste: dann ist erst recht nicht von uns zu verlangen, dass wir der Vorliebe für den einen oder den andern der beiden entsagen sollten. Es wird zu allen Zeiten naturgemäss bleiben, dass der eine sich mehr zu Schiller, der andere mehr zu Goethe hingezogen fühlt, weil eben seine vorausbestimmte Eigenart ihn dazu treibt. Wenn schon die beiden grossen Männer Mühe hatten, mit sich selbst auch den anderen zu umspannen, so wird uns das noch viel schwerer gelingen. Aber wir wiederholen: es muss doch möglich sein, die Grundlinien festzustellen, innerhalb deren eine angemessene Würdigung der beiden, eine relativ gleiche Liebe und ehrfurchtsvolle Dankbarkeit erreichbar wird.

Nun ist freilich auf diesem Gebiete von jeher viel mit Schlag-

wörtern und Formeln gearbeitet worden; unglaublich viel Oberflächlichkeit hat man als echte Münze an den Mann gebracht, denn „das Volk der Denker und Dichter“ ist noch immer auf dem Boden der Ästhetik einer verwirrenden Willkür weniger Wortführer preisgegeben. Auch eine Zusammenstellung von so und so viel Aussprüchen der Dichter, sobald sie nur äusserlich erfolgt, führt nicht zum Ziele, kann unter Umständen sogar irre leiten. Hier hilft nur ein Graben in die Tiefe, ein philosophisches Begreifen des Wesens der beiden Dichter, ein Stehen auf dem Boden prinzipieller Anschauung. Schon auf rein litterarischem Gebiet können Schiller und Goethe ohne ein gewisses Mass von philosophischer Bildung nicht verstanden werden, geschweige denn wenn man sich höher aufschwingen will zu einer kritischen Würdigung ihres Wesens und ihrer Werke. Aber dazu gehört nicht bloss ein umfassendes Wissen, sondern auch viel Geist; weil gewisse Leute diesen nicht besitzen, so schweigen sie die Vertreter der ästhetisch-philosophischen Richtung tot, oder verunglimpfen sie wohl gar. Wir stehen in einem Zeitalter, welches äusserlich das Gepräge eines geistentleerten Alexandrinismus trägt; darum müssen wir arbeiten, dass wir zu einer höheren Epoche des Goethe-Schiller-Verständnisses gelangen.

Gewiss ist eine gründliche litterargeschichtliche Bildung etwas viel Wertvolleres als blosse journalistische Schönrednerei; aber die Litterarhistoriker ersten Ranges sind nicht ohne ästhetische Bildung gewesen, wenn sie leider auch bei ihnen nur als Anhängsel erscheint. Dieses geschulte litterarhistorische Forschen und Kritisieren ist als Grundlage unbedingt notwendig und in seiner Art hochverdienstlich: nur führt dies noch nicht in die Geisteswerkstätte der grossen Dichter ein (wenigstens so lange nicht, als man komponieren und zusammensetzen nicht für gleichbedeutend hält). Verderblich aber ist das Heer der kleinen Geister, welches wie Ameisenhaufen an den Kolossen herumkrabbelt; es besteht aus Leuten, denen der Name eines grossen Dichters nur als Aushängeschild dient, um ihren eigenen beschränkten Horizont, ihren eigenen Parteistandpunkt vorzudrängen. Man weiss manchmal nicht, was man mehr bedauern soll: die Unverfrorenheit mit welcher gewisse Kathederhelden ihre Kirchturmweisheit als alleinseligmachendes Evangelium ausposaunen, oder die blinde Zuversicht, mit welcher die studierende Jugend und der ganze Tross der „Gebildeten“ jenen Herren folgt. Man hat die Dreistigkeit, die gewaltige

Geistesarbeit der Ästhetik seit 150 Jahren mit einem Fusstritt beiseite zu schieben und den flachsten Empirismus für eine neue „Ästhetik auf realistischer Grundlage“ auszugeben. Man ist unfähig, positiv schöpferisch etwas zu leisten und so sucht man die Aufmerksamkeit durch keckes Absprechen auf sich zu ziehen. Im günstigsten Falle setzt man sich auf das hohe Pferd einer anscheinend von allem Zusammenhange mit der Religion, der Moral und der Philosophie befreiten Ästhetik, was doch ebenso undurchführbar ist, als wenn man ein geistiges Grundvermögen loslösen wollte von allen anderen, um es ganz für sich allein wirken zu lassen. Wenn es da gilt, das ästhetische Ich zu verabsolutieren auf Kosten des ethischen, so ist man zu jedem logischen und psychologischen salto mortale bereit.

Darum gilt es, zunächst rein geschichtlich das Bild der Schiller-Goetheschen Freundschaft zu zeichnen. Dieses Bild aber kann man nicht verstehen, ohne die anderen Freundschaften im Leben Schillers zu kennen und zugleich das Wesen der Freundschaft überhaupt erfasst zu haben. Diese teils historische teils philosophische Grundlegung ist zunächst unsere Aufgabe.

II.

Das Wesen der Freundschaft.

Historischer Rückblick.

Der unbewusst oft so tiefsinnig bildende Genius unserer Muttersprache hat einst den beiden eng verwandten Begriffen der Liebe und der Freundschaft das weibliche Geschlecht verliehen, wohl um anzudeuten, dass beide derselben Wurzel in unserem Geist entspriessen, beide dasselbe Grundgefühl des menschlichen Herzens ausdrücken, und untereinander nur verschieden sind wie etwa ein Artbegriff von seinem Gattungsbegriff. Ebenderselbe Genius hat aber auch im Deutschen für beide Begriffe zwei verschiedene Worte erfunden, während im Griechischen ein und dasselbe Wort für den Begriff der Freundschaft wie der Liebe gebraucht wird (*φιλία*) und im Lateinischen die Begriffe „Liebe" und „Freundschaft" demselben Stamme angehören. In dieser Unterscheidung, welche die deutsche Sprache getroffen, offenbart sich ein höherer Kulturgrad und eine andere Weltanschauung, als jenen Völkern einst eigen waren. In Griechenland galt die Freundschaft nur als höchste Äusserung des allgemeinen Liebesgefühls, denn das, was wir Liebe im engeren Sinne des Wortes nennen, trat dort nur in vereinzelten Fällen in ähnlicher Weise wie bei uns auf. Ist es doch durchaus naturgemäss, dass das Ideal der Liebe und Freundschaft nicht etwa als ein für immer fest umrissenes dem Menschenherzen innewohnt, sondern sich entwickelt und als bedingt erscheint durch die jeweilige Bildung und Weltanschauung eines ganzen Volkes. Im Altertum standen die ersten Kulturvölker in Bezug auf ihre Auffassung der Liebe und Freundschaft ungefähr auf demselben Standpunkt, welchen noch jetzt die unteren Schichten unserer heutigen Gesellschaft einnehmen. Dort sind nur die gröberen Formen des persönlichen Zusammenschlusses möglich, und das eigentliche Ideal der

Liebe und Freundschaft dämmert immer nur Einzelnen mehr oder weniger schwach auf. Hingegen in den breiten mittleren und überwiegend auch in den höheren und höchsten Kreisen finden wir die Fähigkeit, dieses Ideal zu würdigen und zu bethätigen; ja, man muss geradezu auf der vollen Höhe der modernen Kultur stehen, man muss womöglich mit ganzer Seele germanisch empfinden, um den Reichtum der Liebe und der Freundschaft auch nur fassen, geschweige denn geben zu können. Das so oft gemissbrauchte Wort „Bildung macht frei" findet in diesem Sinne eine seiner schönsten Bestätigungen.

Wohl haben die Griechen und andere Völker merkwürdige Freundschaftsverhältisse der Nachwelt überliefert. Hat doch der Bund von Damon und Phintias durch Schillers „Bürgschaft" Unsterblichkeit erlangt, ist doch die Freundschaft zwischen Orest und Pylades sprichwörtlich geworden; ihr zur Seite tritt das Verhältnis zwischen Patroklos und Achilleus, bei den Juden die rührende Vereinigung von David und Jonathan. Aber gerade die Thatsache dieser besonderen Berichterstattungen beweist, wie selten bei den Griechen und Juden solche Freundschaften waren und wie sehr darum ein Vorkommen derselben im Verklärungsglanze der Poesie erschien. Sodann müssen wir wohl beachten, wie jene vielgefeierten Freundschaften auch im Altertum nur zwischen Gliedern der oberen Stände vorkamen, und dass auch sie über das Sittlichkeits- und Schönheitsideal nicht hinauskommen konnten, deren die genannten Völker überhaupt fähig waren. Allerdings hat der grösste Philosoph der Griechen, Aristoteles, hat auch der bewundertste Redner der Römer, Cicero, besondere Bücher über die Freundschaft geschrieben, und es darf das Bild, welches beide Männer von der Freundschaft entwerfen, geradezu als eine Vorahnung der christlichen Liebe bezeichnet werden. Aristoteles als der unvergleichlich selbständigere der beiden Denker zeichnet im achten und neunten Buch seiner Ethik das Wesen der Freundschaft, wie er es sich ausmalt. Er hält zunächst die Begriffe „Freundschaft" und „Wohlwollen" scharf auseinander. Letzteres könne auch auf unbekannte Personen sich erstrecken, während die Freundschaft Gegenseitigkeit und Vertrautheit des Verkehrs verlange; Wohlwollen könne Viele umfassen, wahre Freundschaft hingegen immer nur wenige Menschen miteinander verbinden; Wohlwollen könne schnell entstehen, Freundschaft aber nur allmählich sich entwickeln; Wohlwollen sei als blosse Gesinnung denkbar, der Freundschaft aber sei thatkräftiges

Wirken von Personen mit einander und für einander durchaus wesentlich. Auch eine dauernde Freundschaft sei nur möglich zwischen solchen, welche gleichen Schichten der menschlichen Gesellschaft angehören.

Nach Aristoteles erweist sich die Freundschaft natürlich auch als teilnehmende und eingreifende Hilfe im Unglück; ihren Höhepunkt aber erreiche sie erst bei glücklichen Menschen, welche völlig freiwillig und unbeeinflusst ven jedem Nebeninteresse, lediglich um des geistigen Austausches willen einander leben. Ja, der grosse griechische Philosoph erhebt sich bereits zu dem tiefsinnigen Gedanken, dass ein Freund nicht bloss die Freuden und Schmerzen des andern, sondern geradezu dessen ganze geistige Persönlichkeit sich zu eigen mache: ein Freund nehme den andern oder vielmehr dessen innerstes Wesen in seinen eigenen Menschen auf, wodurch er sich bereichere und veredele. Ein Freund giebt dem andern, was jener nicht besitzt, aber gern sich aneignen, geniessen und bethätigen möchte. Darum vermag nur der gute, der tugendhafte Mensch ein wirklicher Freund zu sein, und eine Freundschaft vermag nur dann dem Ideal näher zu kommen, wenn der Kern beider Verbundenen ein edler ist, und beide vom Streben nach dem Guten erfüllt sind.

Gewiss! wir finden herrliche Sätze bei Aristoteles, durch welche er unserem heutigen Freundschaftsideal sehr nahe kommt; aber wir dürfen nicht vergessen, dass diese ganze Charakteristik der Freundschaft nur im Licht, im Zusammenhange der ganzen griechischen Weltanschauung und Kulturstufe recht aufgefasst werden kann. Gegenüber der griechischen Wirklichkeit erscheint die Zeichnung des Aristoteles nur allzusehr als ein abstraktes Phantasiegebilde; sein hochfliegender Idealismus ist teilweise gewiss daraus zu erklären, dass dem Griechen die notwendige Ergänzung der Freundschaft durch die Liebe der Geschlechter fehlt. Erschien ihm doch die in der Ehe gipfelnde Liebe mehr oder weniger als ein blosses Rechtsverhältnis, vom Staat eingerichtet und geschützt zur Erhaltung des Staates, zur Fortpflanzung der Gattung. Weil der Grieche im Weibe nicht das dem Manne beigeordnete Ebenbild der Gottheit sah, sondern nur das Mittel zum Zweck, so konnte ihm auch nicht das Weib der Gegenstand einer rein geistigen und sittlichen Liebe werden. Da wo ausnahmsweise die Frauenliebe sich zum selbständigen Faktor im Gesellschaftsleben emporrang, da erschien sie behaftet mit der ganzen Tragik einer verzehrenden Flamme (Sappho), oder sie löste sich vermöge eines hohen

Bildungsgrades und Freiheitsdranges vom Verband der übrigen Frauen los (Aspasia).

Wenn nun den Griechen durch das Fehlen der Liebe ein Begriffsfanatismus der Freundschaft sich ungemein nahe legte, so war es psychologisch ganz folgerichtig, dass dieser Freundschaftskultus in der Wirklichkeit nur zu oft in sein Gegenteil umschlug. Es ist eine alte, leider immer neue Wahrheit, dass ein Grundfaktor unseres geistigen Lebens um so mehr der Trübung, Verkümmerung oder gar Zerstörung ausgesetzt ist, je höher das Ideal reicht, in dessen Dienst er stehen soll. Eben darum weil die Liebe und die Freundschaft zu den kostbarsten Gütern des Menschen gehören, sind sie zahllosen Verirrungen ausgesetzt; denn ein Mensch vermag nur in dem Grade wahre Liebe und Freundschaft zu bethätigen, als er selbst von idealem und besonders sittlichem Gehalt durchdrungen ist. Jene Freundschaften, welche unter den Griechen nur zwischen Gliedern des männlichen Geschlechts stattfanden, führten meist zu jener grauenhaften Entartung der Knabenliebe, zu deren Verteidigern sich keine Geringeren als Sokrates und Plato aufgeworfen haben. Wird doch das entsetzliche Bild, welches der Apostel Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefes von den damaligen sogenannten Freundschaften entwirft, von den griechischen Schriftstellern bestätigt; fand doch die wirkliche Freundschaft überaus wenig Boden in einem Lande, welches für die Vorherrschaft des republikanischen Neides so viele traurige Beispiele aufzuweisen hatte. —

Ähnlich wie einst bei den Griechen tritt auch in der Geschichte unseres eigenen Volkes eine Periode ein, da ein wahrer Freundschaftsparoxysmus die höheren Schichten der Gesellschaft durchdrang. Dies geschah im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts. Gleichwohl steht jene geistige Bewegung in Deutschland himmelhoch über der bei den Griechen auftretenden sittlichen Verpestung. Allerdings erscheint der Freundschaftskultus am deutlichsten in der sogenannten schönen Litteratur, aber er macht sich auch geltend in der Plastik und reproduktiven Kunst, ja er reicht in gewissem Sinne hinein bis in die Philosophie. Rein äusserlich angesehen spielt die Liebe und die Freundschaft im Leben unserer Väter eine Rolle, welche für uns Nachgeborne bald etwas Abstossendes, bald etwas Komisches hat. Aus dem Elend der politisch-sozialen Zustände flüchteten sie sich in eine erträumte Existenz, worin sie Entschädigung suchten für den

Ausfall der unbefriedigenden Wirklichkeit. So trieben sie denn die Zergliederung und Zerfaserung des innersten Seelenlebens als eine Art von Sport; die Empfindsamkeit, Schönseligkeit und Selbstbespiegelung standen in vollster Blüte; eine weichliche Rührsamkeit durchseuchte die Theaterstücke, Stammbücher, Almanache u. dgl. Das Heer der kleinen Geister kokettierte in diesem weibischen Zeitalter virtuos mit einer schwächlichen Überschwenglichkeit, die Mondscheinseelchen plätscherten in dem Salzwasser ihrer Thränenseen etwa wie der Homunculus in seinem Spiritusglas. Die wenigen kernhafteren und begabteren Naturen verfielen entweder in Irrsinn, oder erstickten im sozialen Jammer, oder befreiten sich im günstigsten Falle nur überaus schwer und langsam von jener alles überwuchernden Phrasenhaftigkeit. —

Man darf aber denn doch nicht übersehen, dass diesen Schatten gewisse Lichtpartien entsprechen. Trotz aller Überreiztheit im einzelnen besassen unsere Väter damals doch ungleich mehr als wir die Fähigkeit, den inneren Menschen als solchen zu verstehen und zu pflegen. Wenn sie dabei das Empfindungsleben mehr ausbildeten als das Gemütsleben, d. h. den Teil auf Kosten des Ganzen, so bereiteten sie doch unwillkürlich dem grössten Meister der Empfindungslyrik, Goethe, den Boden. Ob Mozart ohne die geistige Atmosphäre seiner Zeit zum unsterblichen Meister der Melodie geworden wäre, dürfte mindestens zweifelhaft sein, ja vielleicht darf man sagen, dass selbst die rein philosophische Zergliederung unseres geistigen Menschen durch Kant in einem gewissen Zusammenhange mit der geistigen Grundrichtung jener Zeit steht. Was die Kleinen und die Schwachen mehr in kindlich spielender Weise trieben, das thaten eben die grossen und starken Geister auf ihrem Gebiete grundlegend und urbildlich. Jedenfalls begann damals eine hochbedeutsame geistige Bewegung, welche bis in unsere Tage hinein reicht, und in immer neuen Wendungen, zum Teil durch schwere Verirrungen hindurch, die Lösung von wichtigen gesellschaftlichen Problemen sucht. Man wollte die Ideen der Freiheit und der Menschenrechte auch auf dem Gebiete der Freundschaft und der Liebe geltend machen; und wenn man dabei oft genug über das Ziel hinausschoss, so darf doch nicht vergessen werden, dass diesem Streben ein berechtigter Kern zu Grunde lag und noch liegt. Mit der damals begonnenen Arbeit ist man bis heute noch nicht fertig geworden; jedenfalls aber sollten wir einsehen, dass gerade bei der

Richtigstellung dieser Fragen die Theorie vielfach der Praxis nachhinkt, und dass die damals zuerst erörterten und umgestalteten Verhältnisse heutzutage noch viel verwickelter liegen als einst. Sodann aber hat jener Freundschaftskultus und jene Verherrlichung der romantischen Liebe einige köstliche Früchte gezeitigt, welche das ganze Volk mit zu geniessen berufen ist. Mögen damals noch so viele Geisterlein den Ikarusflug ihrer überschwenglichen Phantasie dadurch bezahlt haben, dass sie herabstürzten in die Pfützen der banalen Wirklichkeit: es haben sich doch einzelne Prophetengestalten der Freundschaft zu einer Höhe emporgeschwungen, von welcher herab sie als geistige Sonnen der Menschheit für immer ihre lebenwirkenden Strahlen senden. Jene idealen Freundschaftsbündnisse, welche damals begannen, haben bis tief in unser Jahrhundert hinein nachgewirkt und Nachfolge gehabt; unser heutiges Geschlecht aber hat kaum noch eine Ahnung vom Inhalt und vom Geist jener Freundschaften, so dass es möglich wurde, den Briefwechsel zwischen Richard Wagner und Franz Liszt als ein non plus ultra von Freundschaft hinzustellen.

Wir sagten bereits, dass aus der Bewegung jener merkwürdigen Zeit, aus allen ihren Überspannungen sich doch ein gesunder Kern von bleibendem Wert entwickeln müsse, und dass die Forderung jener Zeit innerhalb gewisser engeren Grenzen noch heute ihre Berechtigung habe, ja heute vielleicht noch mehr als damals. Es hat kaum eine zweite Periode gegeben, in welcher die Begriffe und die Formen der Freundschaft und der Liebe so sehr ineinander überschwankten, wie dies im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts der Fall war. Durchforscht man die hierher gehörigen geschichtlichen Denkmale — und es liegt deren jetzt eine kaum noch zu übersehende Fülle vor —, so ist auch der mild und vorsichtig Urteilende zunächst geneigt, die dort hervortretende Begriffsverwirrung als Zeichen und zugleich als Ursache eines bedenklichen Sittenverfalles anzusehen. Bei näherer Prüfung aber ergiebt sich, dass ein gerechtes Urteil über die damaligen Menschen nur ein sehr bedingtes sein kann. Aller Wahrscheinlichkeit nach übertrug sich jener Überschuss von Gefühlen, welcher in den äusserlich korrekten, aber innerlich dürftigen Liebes- und ehelichen Verhältnissen des Bürgertums und in den lockeren Verbindungen der vornehmen Kreise keine Befriedigung fand, auf das weite Gebiet der Freundschaft mit fremden Personen. Dabei darf aber nicht übersehen werden, dass die ungleich einfacheren Menschen jener Tage viel eher

als wir es vermochten, naiv sich zu äussern und naiv zu geniessen. Vieles von dem, was uns vielleicht bedenklich erscheint, gab sich damals in voller Natürlichkeit und kindlicher Selbstvergessenheit. Wenn nun aber in einer für uns kaum noch verständlichen Weise soziale Beschränkungen und philisterhafte Einschnürungen Hand in Hand gingen mit einem freigeisterischen Überspringen der gesellschaftlichen oder gesetzlichen Gebote: wer wagt heute noch zu entscheiden, was daran Kern oder Schale, bewusst oder unbewusst, Wahrheit oder Schein gewesen sei? Die Dinge liegen denn doch nicht so, dass etwa nur der Geschmack im Sinne von Mode oder Etikette wechselt; es ändert sich auch — nur innerhalb längerer Zeiträume — der sittliche und ästhetische Takt; ja sogar die eigentliche Sittlichkeit in ihrer Erscheinungsform der Sitte unterliegt bald einer Verfeinerung, bald einer Vergröberung. Da muss man sich denn vor der nahe drohenden Gefahr hüten, den Katechismus s e i n e r Durchschnittsmoral und Sitte als allein giltigen Massstab oder richtiger als Schablone zu übertragen auf ganz andere Zeiten und Menschen, oder gar die Formen der blossen Sitte hinaufzuschrauben zu unumstösslichen göttlichen Geboten der Sittlichkeit oder des Sittengesetzes. Jedes Zeitalter und jeder Mensch haben das Recht, ihre Individualität in eigentümlicher Form auszuprägen; aber der Schluss von den noch erkennbaren Formen auf deren einstigen wirklichen Gehalt ist in vielen Fällen ein sehr gewagter, oft gar nicht durchführbarer. Wir haben es hier mit Grössen zu thun, welche ihrer Natur nach für uns unberechenbar bleiben; darum dürfen wir nicht haften an den Formen, in welchen sich der damalige Freundschafts- und Liebeskultus bewegte, dürfen auch nicht etwa versuchen, den Grad und die Art des jenen Formen einwohnenden Gehaltes rückbilden zu wollen.

Ein einziges naheliegendes Beispiel möge als Warnung dienen. Es giebt Zeiten, deren Trachten in der Enthüllung oder im Durchscheinenlassen des weiblichen Körpers das für uns Unfassbare geleistet haben; gleichwohl sind die Trägerinnen solcher Moden sehr ehrbar, sogar streng gewesen. Ebenso werden verschiedene Perioden die Bethätigungen der Liebe und der Freundschaft bald mehr auseinanderhalten, bald mehr ineinander verfliessen lassen, um so mehr, da es in der That Zeichen giebt, welche gleichmässig zum Ausdruck der Liebe wie der Freundschaft verwendet werden können. Ob und wann und wie diese Zeichen angewendet werden sollen, das muss denn doch dem

persönlichen Empfinden und der persönlichen Verantwortung der Einzelnen überlassen bleiben, weil diese allein ihre Verhältnisse völlig übersehen können. Übrigens haben eben dieselben Formen einen andern Sinn in der Jugend, im mittleren und im höheren Lebensalter. Gesetzt aber, einzelne Personen beiderlei Geschlechts übertragen die Zeichen des Kusses und der Anrede mit „Du“ vom Liebesverhältnis, welchem sie zunächst zukommen, auch auf enge Freundschaften: lassen denn wirklich solche äusserliche Zärtlichkeiten stets einen sicheren Schluss zu auf einen darin sich zeigenden Mangel an Sittlichkeit? Besonders dann, wenn solche freiere Umgangsformen durch die jeweilige Sitte Bürgerrecht erlangen?

Ohne Zweifel müssen gewisse Formen der Liebe vorbehalten bleiben, und besonders der Ehe; man vergesse aber nur nicht, dass diese Formen unter dem Deckmantel des äusseren Rechts eine viel grössere innere Unsittlichkeit bergen können, als die erwähnten Zutraulichkeiten einer innigeren Freundschaft. Es kommt hier unvergleichlich mehr auf die Menschen und deren Charakter, als auf die Formen ihres Verkehrs an; es sind eben die Menschen, welche die Formen mit ihrem Geist erfüllen, nicht umgekehrt. Wenn früher die Kinder ihre Eltern meist mit dem „Sie“ anredeten, heutzutage aber wohl durchgängig das „Du“ anwenden, so sind das eben Äusserungen, aus welchen durchaus nicht ein sicherer Rückschluss auf den Grad der kindlichen Liebe und Ehrerbietung gemacht werden darf. Oder wenn umgekehrt zwei Personen verschiedenen Geschlechts, deren Verhältnisse nur eine gegenseitige innige Freundschaft gestatten, im Verkehr die Anrede mit „Sie“ beibehalten, so können sie in ein solches „Sie“ doch unvergleichlich mehr Liebe hineinlegen, als sonst viele Ehegatten in ihr „Du“. Gewiss muss die völlige Hingebung der Ehe vorbehalten bleiben, aber wie dürftig und schnell vorübergehend sind doch die Vorrechte der Ehe gegenüber der rein geistigen Liebe oder Freundschaft, in welcher auch jede Ehe schliesslich ihre Hauptstärke haben muss. Endlich aber ist zu beherzigen, dass ein Joch von gesellschaftlichen Vorschriften unter Umständen ebenso sittlich verwerflich sein kann, wie die kecke oder freche Missachtung von unveräusserlichen Grundformen der Sittlichkeit; hinter einer äusserlich unantastbaren Regelrichtigkeit vermag sich doch eine grauenhafte innere Unwahrheit zu verbergen, ein pharisäischer Hochmut zu verschanzen, während ein zeitweiliger Verstoss gegen gesellschaftlichen Zwang zur befreienden

That werden, ein wirklicher Fehltritt doch mit einem Opfer der Liebe, mit wahrer Demut und Reue, verbunden sein kann.

So ringt sich denn aus dem Freundschaftskultus und Liebesverkehr unserer Väter ein Problem hervor, welches noch in unseren Tagen einen wichtigen Bestandteil der sozialen Frage bildet. Deuten wir die Zeichen der Zeit recht, so handelt es sich darum, das Verhältnis der Liebe und der Freundschaft anders zu bestimmen, als dies in früheren Jahrhunderten möglich war: unter vollster Heilighaltung der Ehe doch der Freundschaft einen breiteren Boden im Verkehr der beiden Geschlechter zu erobern, als bisher. Um die rechte Stellung zu dieser schwierigen Frage zu gewinnen, muss man zunächst grundsätzlich das Wesen der Freundschaft und der Liebe festzustellen suchen, dann aber das Verhalten hervorragender Menschen in ihren Freundschafts- und Liebesverhältnissen durchforschen sowohl zur eigenen Erbauung wie zur psychologischen Orientierung.

Die Bedeutung der Freundschaft für unsere Zeit.

Sowohl die Liebe im engeren Sinne des Wortes, wie auch die Freundschaft sind Arten der allgemeinen Liebe; während aber letztere nur ein Verhalten, gewöhnlich bloss ein inneres, bezeichnet, so setzt jede Freundschaft oder Liebe im engeren Sinne des Wortes ein Verhältnis von zwei Personen voraus. Diese Personen können in der Freundschaft, in der Liebe müssen sie verschiedenen Geschlechtes sein. Die allgemeine Liebe umfasst unbeschränkt viel Personen, die Geschlechtsliebe hingegen nur zwei Personen zu gleicher Zeit, wenn auch der Reihe nach mehrere Liebesverhältnisse möglich sind. Mögen nun aber auch mehrere Freundschaften zu gleicher Zeit bestehen können: darin stimmen doch Freundschaft und Liebe überein, dass sie an Zahl oder Umfang abnehmen, je mehr sie an Inhalt oder Innigkeit zunehmen, und dass beidemal ein wirklich dauerndes Verhältnis nur zwischen solchen Menschen bestehen kann, welche in geistiger Wahlverwandtschaft zu einander stehen. In der Liebe tritt zur geistigen Gemeinschaft auch eine gewisse leibliche Anziehung hinzu: der Liebende möchte seinen Gegenstand wenigstens mit einem Hauch von leiblicher Schönheit überkleidet sehen, wenn auch oft genug um den Preis einer Selbsttäuschung. Die Liebe ist — wenigstens eine Zeitlang —

behaftet mit einem Zusatz von naturhafter, halb unbewusster Gewalt über den Menschen, ist naturwüchsiger Trieb und Drang, zieht das Blut- und Nervenleben des Menschen in Mitleidenschaft; deshalb soll sie in der Ehe der pflichtmässigen Selbstentäusserung und Zueignung des ganzen Menschen ein- und untergeordnet werden. So dient sie der Erhaltung der Gattung, und hat als Ehe den vollsten Anspruch, mit allen rechtlich-sittlichen Schutzmitteln umgeben und als Grundlage aller menschlichen Lebenskreise, als unvergleichliche Schule der Erziehung heilig gehalten zu werden. Darum ist allerdings die eheliche Liebe vorübergehend eine weiterreichende, als die rein freundschaftliche; aber dem innersten Wesen nach behauptet die Freundschaft als ein rein geistiges Verhältnis den Vorrang, so dass auch jedes eheliche Verhältnis je länger je mehr in blosse Freundschaft übergeht.

Die Liebe zu einem Gegenstand des andern Geschlechts kommt nicht selten vermöge eines unerklärlichen Zuges über den Menschen, und birgt nur zu oft in sich einen Zusatz von geheimer Selbstsucht: ganz oder teilweise liebt der eine sich im andern. Die echte Freundschaft hingegen beruht auf einer völlig freien Wahl der Geister, drängt die Einbildungskraft in ungleich engere Schranken zurück als die Liebe und erreicht die Harmonie von Vernunft und Herz leichter als jene. Die Beschränkung auf zwei Personen beruht in der Freundschaft auf freiem Entschluss, in der Ehe auf Gesetz. Die Freundschaft bringt unter Umständen ebensosehr wie die Liebe Opfer an Kraft, Vermögen und Leben; sie wird ebenso wie die Liebe durch gemeinsames Wirken und Leiden gereinigt und vertieft. Erst die Pflege der höchsten geistigen Interessen entwickelt beide zu dem ihnen möglichen Adel; beide sind Gabe und Besitz, Tugend und Pflicht zugleich, in beiden kann nur der rein geistige Zusammenschluss alle Schicksale des Lebens überdauern.

Immerhin findet zwischen ihnen ein nicht unwesentlicher Unterschied statt. Die Freundschaft leuchtet am Himmel unseres Lebens nur als Licht und Wärme spendende Sonne, kann nie zur verzehrenden Leidenschaft in vulkanischen Naturen werden, wie die Liebe so oft; sie bewahrt sich ungleich mehr als die Liebe vor der Gefahr, ihren Gegenstand zu vergöttern; sie gewährt unwillkürlich die grösste persönliche Hingebung und bewahrt doch dabei die volle Selbständigkeit eines jeden Teiles. Die Freundschaft bewirkt eine Erhöhung des

Lebensgefühls, eine Erweiterung und Bereicherung der geistigen Individualität durch die Aneignung von rein geistigen Gaben; sie erlangt Selbstvervollkommnung durch Selbstlosigkeit; sie schafft einen Besitz, welcher nie die Lasten des Eigentums mit sich führt. So verleiht sie ihren Erwählten das beglückende Bewusstsein, nicht über, sondern in einer Menschenseele zu herrschen, sich hinzugeben, ohne sich aufzugeben. Es ist in hohem Grade charakteristisch, dass der jeder Liebe entsagende Stifter des Christentums doch so gern seine nächsten Jünger und Jüngerinnen seine „Freunde" nannte, und sie den Verkehr mit ihm als einen Vorgeschmack jener Geisteswonne fühlen liess, welche sie erwartete in den Räumen, da man weder freit noch sich freien lässt. In dieser Freundschaft mit ihrem Herrn waren die Jünger frei von der Welt, aber mächtig ihrer Herzen; auch das Verhältnis zu ihrem unsichtbaren Heiland ist im Grunde nichts weiter als die denkbar gesteigertste Freundschaft.

Während Liebesverhältnisse oft betrübenden Verirrungen ausgesetzt sind, ragen die echten Freundschaften aus den Niederungen des Menschenlebens empor als Vorbilder und Trost für viele Andere. Wohl können mehrere innige Freundschaften im Leben eines und desselben Menschen aufeinander folgen; aber dann sind sie in ihm nicht begraben, sondern sie wirken in ihm fort als unverlöschliche Bilder, als Bestandteile seines geistigen Wesens, anspornend zu immer neu sich bewährender That. Wohl giebt es im wirklichen Leben zahllose Abstufungen der Freundschaft und der Liebe; aber ein Mensch vermag doch immer nur in dem Grade eine wahre und dauernde Freundschaft zu geben, als er selbst lauteren Willens ist. Der Wert und die Nachhaltigkeit eines solchen Verhältnisses hängt nicht in erster Linie von der Begabung, sondern von der sittlichen Tüchtigkeit der betreffenden Personen ab. Nur ein zartes Gewissen und ein starkes Pflichtgefühl sichert den Bestand einer Liebe und Freundschaft; beide beruhen ebenso wie das Urverhältnis des Menschen, das zu Gott, auf Glauben und Treue. Ein edler Mensch wächst über das Bedürfniss nach Liebe und Freundschaft niemals hinaus, sondern nur immer tiefer hinein; gerade die innerlich reichsten Menschen fühlen sich hier am ärmsten, sehnen sich am meisten nach Verständnis und Gegenliebe. Je mehr ein Mensch sich geistig in Liebe oder Freundschaft erschöpft, um so mehr möchte er auch zu seiner Nahrung und Stärkung zurückempfangen; je mehr er sich ausgiebt, um so mehr will er einnehmen; je

angespannter seine innere Entwickelung ist, um so inbrünstiger streckt er die Arme seiner Seele aus nach seinen geistigen Ebenbildern. Die Ergänzungsbedürftigkeit durch andere wahlverwandte Seelen ist um so grösser, je geistig bedeutender und demütiger zugleich ein Mensch ist. Wir stehen hier vor einem der tiefsten Geheimnisse des persönlichen Lebens: wir hungern und dürsten darnach, uns durch persönliches Leben zu nähren, nicht Bruchstücke, sondern möglichst ganze Menschen in uns aufzunehmen. Je vielseitiger und tiefer zugleich ein Mensch ist, je mehr Gemüt und Phantasie in den unbewussten Tiefen seines Geistes mächtig emporquellen, je schwierigere Aufgaben zu lösen er berufen ist: um so mehr auch wird er in der Wüste des irdischen Lebens sich stärken wollen mit dem Manna der Freundschaft und der Liebe. Der religiöse Mensch aber kann den unendlich erhabenen Gott nicht unmittelbar berühren und fassen, er kann ihn nur schauen und geniessen in dem gottebenbildlichen Erlöser als dem unvergleichlichen Herzensfreund Ein Abglanz jener Urfreundschaft zwischen dem religiösen Menschen und seinem Heiland soll jede wahre und tiefe Freundschaft sein, welche zwei Menschen verbindet während ihrer Erdenwallfahrt. —

Die vorbildlichen Freundschaften zwischen grossen Männern sind naturgemäss noch seltener als jene Männer selbst. Aber unter der wachsenden Zahl der Gebildeten vermögen edle Verhältnisse einen steigenden Einfluss zu gewinnen. Es fragt sich daher, ob gegenüber der gesteigerten Freiheit und Bildung der einzelnen und dem dadurch indirekt verstärkten Herzensbedürfnis, nicht bloss der Freundschaft zwischen Personen desselben Geschlechts, sondern auch derjenigen zwischen Personen verschiedenen Geschlechts eine grössere Ausdehnung zu geben sei als früher. So energisch wir nun auch der in Zeitschriften, Romanen und Theaterstücken massenhaft auftretenden Beschönigung des Ehebruchs entgegentreten möchten, so sehr wollen wir doch anerkennen, dass unsere Zeit nicht bloss ein Recht der Enterbten des Besitzes, sondern auch ein Recht der Enterbten des Herzens innerhalb gewisser Grenzen gelten lassen muss. Allerdings ist es schon in der Theorie nicht leicht, bei der Beurteilung dieser schwierigen Frage die nötige Strenge mit der wünschenswerten Weitherzigkeit zu verbinden; gleichwohl darf auf dem Wege der Sitte, nicht der Gesetzgebung, ein Ausgleich versucht werden zwischen dem Gebot der Pflicht und den Forderungen des Herzens.

Die Gesetzgebung vermag nur in ganz allgemeinen Umrissen die Hochachtung vor der Heiligkeit der Ehe organisch zu vereinigen mit einem gewissen Mass von Freiheit in der Lösung der Ehe; aber keine Gesetzgebung der Welt ist im stande, individuelle Bedürfnisse von subjektiver Willkür hinreichend zu unterscheiden. Worin besteht denn das Wesen der Ehe? Zwei geistig wahlverwandte Personen beider Geschlechter sollen sich derart anziehen, dass sie ihre geistige, seelische und leibliche Verschiedenheit in der Einheit der gemeinsamen Liebe zusammenfassen und diese Einheit dauernd dem andern Teil als Recht wie Pflicht gewähren wollen. Die Ehe ist die gegenseitige Ergänzung von zwei Personen nach ihrem g a n z e n Menschen, wenn und weil diese beiden sich erkennen als für einander geordnet oder bestimmt; Mann und Weib bilden die sich ineinander lebenden Glieder eines Gegensatzes, dessen Einheit eben „Ehe“ heisst. Erhebt man sich nicht zu dieser Auffassung der Ehe, so drückt man sie herab zur bloss rechtlichen Einrichtung behufs Erhaltung der Gattung.

Eine ganz andere Frage aber ist die, ob dieser äusseren Zusammengehörigkeit auch stets die innere entspricht. In unzähligen Fällen ist diese Übereinstimmung der Herzen nicht vorhanden. Dass j e d e r einzelne stets zur r e c h t e n Zeit die nur zu i h m passende Ergänzung durch ein Glied des andern Geschlechts finde, können doch nur solche annehmen, welche jede menschliche Selbstbestimmung, demnach auch jede menschliche Verschuldung, auf- und untergehen lassen in einer alles bestimmenden göttlichen Führung. Aber an welchen untrüglichen Zeichen soll denn jemand erkennen, dass gerade s e i n e Ehe „im Himmel geschlossen“ sei, dass gerade d i e s e Person ihm unmittelbar von der Gottheit zugewiesen sei? Oder wenn jemand mehrere Ehen hintereinander in seinem Leben eingeht, von welchen doch nur e i n e die beste sein kann: warum hätte denn die Vorsehung nicht diese Ehe zuerst möglich gemacht und dauernd erhalten? Die strenge Folgerichtigkeit dieses Standpunktes führt zu der Annahme, dass die Ehe ein unauflösliches Sakrament sei, d. h. unter Umständen zu einer furchtbar drückenden Last, ja zu einem Gift für Andere werden müsse.

Im wirklichen Leben aber liegen die Dinge ganz anders. Wohl findet eine göttliche Leitung der menschlichen Geschicke statt, welche bis in das einzelnste hinein mit Liebe und Weisheit waltet; aber die

Menschen verstehen oft nicht die feineren Züge der Vorsehung und durchkreuzen alle Vorbereitungen, Unterstützungen und Warnungen durch ihre Eigenwilligkeit; ja sogar direkt widersetzen sich die Menschen dem göttlichen Willen, welcher doch immer nur bahnbrechend, zielweisend und fördernd, niemals aber zwingend eingreifen kann. So geschieht es denn, dass in unzähligen Fällen die wahlverwandten Personen einander überhaupt nicht oder erst dann finden, wenn es für sie bereits zu spät ist. Am schmerzlichsten wird dies gerade von denen empfunden, welche ein reicheres inneres Leben führen oder führen möchten, und dabei doch angekettet sind an irgendwie rechtlich feste Verhältnisse. Da muss zwar nicht, wohl aber kann ein bitter empfundener Mangel annähernd ausgeglichen werden durch Freundschaftsverhältnisse, und zwar nicht bloss für unverheiratet gebliebene Personen und kinderlose Ehegatten, sondern auch für solche Männer und Frauen, welche Kinder haben. So sehr die Kinder als eine Gabe Gottes geschätzt werden sollen, so können diese doch in jüngeren Jahren kein Verständnis haben für das innerste Empfinden ihres Vaters oder ihrer Mutter; in reiferen Jahren aber sind sie durch ihren Beruf oder durch eigene Verheiratung gewöhnlich von den Eltern entfernt. Selbst innerhalb der Ehe müsste beiden Teilen das Recht vorbehalten bleiben, neue Freundschaften zu schliessen, vorausgesetzt natürlich, dass die ehelichen Rechte und Pflichten dadurch nicht beeinträchtigt würden. Ist aber der eine von beiden Teilen unverheiratet oder verwitwet, so würde das Eingehen von Freundschaftsverhältnissen noch ungleich näher liegen.

Und nun vergegenwärtige man sich, wie sehr die meisten Ehen von ihrem Ideal entfernt sind. Wie spielt doch bei der Schliessung so vieler Ehen die Selbstsucht und Selbsttäuschung eine grosse Rolle, bald in feineren bald in gröberen Formen; wie oft wirken rein äusserliche Einflüsse auf die Schliessung einer Ehe, welche die freie persönliche Entscheidung entweder ganz vereiteln oder mindestens erschweren; wie wird doch der grösste Teil der Ehen begonnen in einem Lebensalter, da von hinreichender Erfahrung, Prüfung und selbständigem Urteil noch nicht die Rede sein kann. Es steht fest, dass nur in der Minderzahl der Ehen wirkliche Liebe waltet, während zweifellos die grössere Menge zusammengehalten wird durch die blosse Gewohnheit, durch äusserliches Pflichtgefühl, durch die Strenge des bürgerlichen Gesetzes. Wie die Dinge nun einmal liegen, möchte man

sich manchmal darüber wundern, dass es nicht noch mehr unglückliche Ehen giebt, als ohnehin vorhanden sind.

Da sind es denn nicht die schlechteren, sondern gerade die besseren Menschen unter den Ehegatten, welche eine Art von geistiger Entschädigung in der Freundschaft suchen. Die in unglücklicher oder gleichgiltiger Ehe Lebenden werden früher oder später das Bedürfnis empfinden, diesen Mangel entweder durch gesellige Vergnügungen oder rein sinnlichen Genuss oder durch geistig wertvolle Freundschaften auszugleichen. Es wäre nun ebenso wohlfeil wie herzlos, einen Menschen, welcher in seiner Jugend geirrt hat oder ein Opfer seiner Verhältnisse geworden ist, mit dem kalten Pflichtbegriff für sein ganzes ferneres Leben abspeisen zu wollen; hier dürfte eine versöhnende Billigkeit eher am Platze sein, als pharisäische Gerechtigkeit. Eine schonungslos erzwungene Ertötung des natürlichen Menschen zerstört auch eine Fülle der zarteren geistigen Lebenskeime, welche ohne Lebensfreudigkeit bald wieder verkümmern müssen. Die Forderungen eines edleren Menschenherzens machen sich immer wieder geltend; und wendet es sich einem innigen Freundschaftsverhältnis zu, so darf es sicher sein, dass die göttliche Gnade, ohne ihrer Heiligkeit und Gerechtigkeit etwas zu vergeben, milder urteilen wird, als die verständnislose, neidische, am Schein hängende, der Mode huldigende Welt.

Es mag ja sein, dass in solchen Freundschaftsverhältnissen manchmal die Grenzen überschritten werden; aber was eben diese Grenzen sind, das muss doch in jedem einzelnen Falle der persönlichen Selbstbestimmung überlassen bleiben. Und wenn nun einmal unvermeidliich die menschliche Schwäche sich in alles, auch in das Köstlichste leicht eindrängt: was ist denn schlimmer, eine vielleicht hier und da zu weit gehende Freiheit der Bewegung in solchen Freundschaftsverhältnissen, oder die Lüge und das Gift vieler Ehen, welche äusserlich mit leidlichem Anstand weiter geführt werden? Man muss denn doch sehr unterscheiden zwischen einem wirklichen Anstoss*geben* und einem blossen Anstoss*nehmen*. Wie unzählige Male nimmt nur die Kurzsichtigkeit Anstoss, verbirgt sich hinter sittlicher Entrüstung nichts weiter als gemeiner Neid. Edlere Naturen werden ihren Ruf, ihren guten Namen, ihre Ehre als wertvolle Güter zu schützen wissen; im übrigen aber sind sie nur ihrem Gott und ihrem Gewissen verantwortlich.

Und nun nehme man hinzu, dass ohnehin schon unter uns mehr

Personen weiblichen Geschlechts geboren werden und am Leben bleiben, als Glieder des männlichen; man vergegenwärtige sich, wieviele gerade unter den Frauen wider ihren Willen und ohne ihre Schuld ehelos bleiben. Ganz besonders für diese muss es als ein überaus wünschenswertes Gut bezeichnet werden, in Freundschaftsverhältnissen einigermassen Ersatz für die Ehe zu finden. Gewährt doch der rein geistige Charakter der Freundschaft den Vorteil, dass sie jederzeit wieder gelöst werden kann, wenn auch vielfach nicht ohne Verschuldung auf Seiten des einen oder beider Teile, jedenfalls aber ohne rechtliche Verwicklungen zur Folge zu haben. Irrtümer in der Wahl von Freunden lassen sich mit geringeren Opfern wieder gut machen, als Missgriffe in der Wahl von Ehegatten.

Die Bedeutung vorbildlicher Freundschaften.

Wir haben diese Betrachtungen vorausgeschickt, um nicht bloss die litterargeschichtliche und sittliche, sondern auch die nationale und soziale Bedeutung zu begründen, welche das Freundschafts- und das Liebesleben eines so grossen Dichters wie Schiller hat. Viele lassen in völlig ungerechtfertigter Weise den Menschen im Dichter zurücktreten hinter seinen Werken, oder sie interessieren sich nur für dessen Liebesverhältnisse um des pikanten Beigeschmackes willen, welchen jene anscheinend haben. Aber der Künstler und der Mensch stehen in einem viel innigeren Zusammenhange, als die Meisten sich vorstellen; und ganz besonders hat die Art, wie ein Dichter die Liebe und die Freundschaft auffasst und bethätigt, den grössten Einfluss auf dessen Werke. Die Zeiten, da man jene Verhältnisse mit journalistischer Oberflächlichkeit aus ihrem Zusammenhange herausriss, und ohne gründliche Quellenforschung sich zurechtlegte, müssen für immer vorüber sein. Jetzt erst besitzen wir ein reichhaltiges und gesichertes Material, um ein Gesamtbild unserer grössten Dichter auch nach dieser Seite hin entwerfen zu können. Jetzt endlich sollten wir auch befähigt sein, vom höchsten Standort aus diese Verhältnisse zu begreifen, sie einerseits in ihrer ganzen Tragweite mit dankbarer Begeisterung zu umfangen, andererseits mit bescheidener Milde zu beurteilen. So manche Schätze sind da noch viel zu wenig gehoben, so manche hergebrachte Einseitigkeit ist zu überwinden!

Das Mass und die Art der Freundschaft, welche jemand zu geben und zu empfangen fähig ist, richtet sich nach der Grösse des ganzen

Menschen. Wie die Sterne erster, zweiter, dritter Ordnung u. s. w. verschiedene Grade von Lichtfülle zu uns senden, so giebt es auch unter den Menschen solche Sterne von sehr verschiedener Grösse. So hat z. B. der Canonicus Gleim in Halberstadt — im günstigsten Falle ein Dichter dritten Ranges — im vorigen Jahrhundert auch die Freundschaft besungen, und genoss förmlich einen Ruf wegen seines freundschaftlich fürsorgenden Charakters. Gleichwohl schreibt über ihn Schiller an seinen Freund Körner mit vollstem Recht (Weimar, den 17. Mai 1788): „Gleim ist hier; er mag der wirksamsten Freundschaft fähig sein, wie man Freundschaft für Viele empfinden kann; denn eines engen, ausschliessenden Verhältnisses ist er wohl nie fähig gewesen.“

Abgesehen aber von diesem für beide Geschlechter geltenden Gesetz scheinen Männer zur Ausgestaltung und Unterhaltung von bedeutsamen Freundschaften mehr geneigt und befähigt zu sein als Frauen. An und für sich ist das Bedürfnis nach seelischem Austausch wohl grösser beim Weib als beim Mann: aber die unverheirateten Frauen drängen ihr Bestes oft lange in ihr Inneres zurück, manchmal so lange, bis ihr Gefühlsleben zuletzt verkümmert und eingesargt als Mumie in ihnen ruht. Die verheirateten Frauen hingegen finden Ersatz für Freundschaften in der Liebe zu ihrem Mann und zu ihren Kindern, oder doch wenigstens zu den letzteren. Dazu kommt die anders geartete ursprüngliche Geistesanlage und die grössere Freiheit der gesellschaftlichen Bewegung, welche den Männern das Schliessen von Freundschaften erleichtert. Die Männer selbst aber werden nicht selten abgeschreckt, Freundschaften mit Frauen zu schliessen, weil unverheiratete Frauen meist nur zu schnell aus der Freundschaft eine Ehe machen oder doch eheliche Rechte daraus herleiten möchten.

Freundschaften zweiten und dritten Ranges mag es viele geben. und es wäre überflüssig, von denselben grosse Berichte zu erstatten. Immerhin dürfen als Freundschaften zweiten Grades genannt werden diejenigen zwischen Montaigne und La Boetie, zwischen Herder und Hamann, Lessing und Mendelssohn, Wagner und Liszt. Freundschaften ersten Ranges sind ebenso selten, wie die Sterne erster Grösse, sei es am nächtlichen Himmel, sei es am Geisteshimmel der Menschheit. Als solche sind zu bezeichnen die Freundschaften zwischen Schiller und Körner, zwischen Schiller und Goethe, zwischen Rauch und Rietschel. Derartige Freundschaften sind ebenso selten wie die wahre Liebe; beide

sind eine Gabe von oben; aber an den Menschen ist es, das zu begreifen und zu ergreifen, was eine gnädige Fügung ihnen darbietet. Solche Freundschaften sind allerdings zunächst nur für ihre Träger ein überaus fruchtbringendes Glück, durch sie aber auch für ihre Zeit und ihr Volk. Wenn zwei bedeutende Männer nicht nur durch die Vorsehung äusserlich für einander geordnet werden, sondern sich auch in freier persönlicher Freundesliebe einigen, so erwächst aus diesem Gegensatz von Bestimmung und von Freiheit die herrlichste Fülle von Werken oder Thaten.

Da wir hier keine Veranlassung haben, auf Rauch und Rietschel zurückzukommen, so müssen wir wenigstens in flüchtigen Umrissen den Bund dieser grossen Meister der neuzeitigen Plastik kennzeichen. Aus dem durch Karl Eggers veröffentlichten Briefwechsel von Lehrer und Schüler wissen wir jetzt, dass es wohl kaum eine zweite Freundschaft unter den Vertretern der bildenden Künste gegeben hat, welche so viele Jahre hindurch dauerte und sich steigerte, das Grösste wie das Kleinste in selbstlos wachsender Innigkeit umfasste. Man darf im Angesicht eines solchen wahrhaft idealen Seelenbundes den Jüngern aller Künste zurufen: „Sehet! Welche Menschen! Gehet hin und thuet desgleichen!“ Aber freilich, was den Grossen ein unentbehrliches Lebensbedürfnis ist, das erscheint den Kleinen oft nur als poetische Illusion. Wie in der Geschichte der deutschen Plastik selbst, so ergänzen sich auch Rauch und Rietschel als Freunde in ihrem Wirken und Schaffen. Der ältere ist der Meister einer grossartigen realistischen Plastik, welche die Helden der Geschichte mustergiltig verkörpert; der jüngere wird zum unerreichten Schöpfer einer religiösen Plastik im evangelischen Geiste, und vermag gleichzeitig Geistesheroen, in welchen das deutsche Volk ein Stück seines Wesens im Urbilde verehrt, in vollendeter Charakteristik wiederzugeben.

Aber nicht bloss das Wirken, sondern auch der Lebensgang beider Meister hat eine grosse Ähnlichkeit mit demjenigen von Goethe und Schiller. Sowie Goethe begnadet war mit einer unerschöpflichen Fülle von Kraft des Geistes und des Körpers; wie er als ein an Gütern, Werken und Jahren Gesegneter alles Volk um eines Hauptes Länge überragte: so auch bildete der Lebensgang von Rauch eine Siegesstrasse von Werken, so auch wandelte er seine Bahn in der Schönheit eines Apollo bis in sein Greisenalter. Und so wie Schiller nicht die Universalität eines Goethe besass, aber als Dramatiker und Lyriker

der Gedankenwelt ihn weit überragte, so auch war der Lebenslauf Rietschels kürzer als der seines Lehrers und Freundes; aber Rietschel war grösser als Rauch in der Darstellung von Urtypen des religiösen und des genialen Geisteslebens. In Rauch mässigt sich die überquellende Schöpferkraft durch immer erneute Selbstbezwingung zur Demut des geduldigen Arbeitens, sodass er einen urgesunden Realismus doch mit dem Duft unvergänglicher Jugendschönheit zu überhauchen versteht; in Rietschel hingegen bestimmt sich der Idealismus zu jener keuschen Wahrheit, welche Vorbild und Lebensquell zugleich für die Wirklichkeit sein soll. Wenn nun aber während seiner ganzen Freundschaft mit Rauch der durch und durch reine Rietschel viermal verheiratet war und sein Zeitgenosse, der grosse Maler Peter von Cornelius, sogar fünfmal: was mag wohl auf das künstlerische Schaffen dieser Männer eine grössere befruchtende Einwirkung geübt haben, ihre Männerfreundschaft oder ihre Frauenliebe?

Will man solche Freundschaften wie diejenigen zwischen Schiller und Körner, Schiller und Goethe, Rauch und Rietschel in ihrer tiefsten Tiefe würdigen, so muss man sie einreihen unter ein Weltgesetz, welches sowohl im Reiche des Stoffes wie im Reiche des Geistes herrscht. Es ist nicht etwa nur eine geistreich spielende Vergleichung, sondern es ist eine abbildliche Erscheinung, wenn am Fixsternhimmel die Doppelsterne in so bedeutsamer Weise vertreten sind. Je ein Paar von Doppelsternen bewegt sich in elliptischen Bahnen um einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt, also um ein Etwas, was nicht irgendwie materiell und doch real ist. Die Lage dieses Schwerpunktes hängt ab von dem Verhältnis der beiderseitigen Masse; aber die Massen der beiden Doppelsterne sind unter sich weit weniger verschieden, als die Massen unserer Sonne und irgend eines zu ihr gehörigen Planeten. Einer der beiden Doppelsterne muss stets grösser sein als der andere (also nur quantitativ verschieden), damit eine Bewegung zwischen beiden möglich wird. Besonders häufig kommen die Doppelsternpaare mit gleichen Farben vor, bei verschiedenfarbigen erscheint am häufigsten die Verbindung von Ergänzungsfarben, also grün und rot, besonders aber gelb und blau. Die Farbenunterschiede werden um so bedeutender, je stärker die Unterschiede der Helligkeit der Doppelsterne sind. Es kommen aber nicht bloss Doppelsterne als Paare, sondern auch drei- und sogar mehrfache Sterne vor, welche sich um einen gemeinsamen Schwerpunkt bewegen. Natürlich treten durch

gleichzeitige Einwirkung von drei ansehnlichen Massen erhebliche Verwicklungen und Störungen der Bewegung ein; jedenfalls aber wird durch diese Sternensysteme von zwei oder drei Sternen ein bestimmtes Gesetz, man möchte sagen: die Gliederung eines Urverhältnisses, abgeschattet.

Ganz dieselbe Erscheinung kehrt wieder auf dem Gebiete des persönlichen Lebens. Auf den Höhepunkten desselben ist die Fülle der Idee, der Inhalt eines besonderen Ideals zu gross, als dass ein einziger Mensch ihn tragen und zur vollen Darstellung bringen könnte. Deshalb bestimmt die Vorsehung zwei Männer desselben Gebietes nicht bloss für ihre Zeit, sondern auch für einander, damit sie gemeinsam durch ihre Personen und durch ihre Werke die Fülle der ihnen zugewiesenen Aufgabe erschöpfen. Auch sie bewegen sich um einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt, nämlich um die Idee, deren Verwirklichung sie dienen sollen. So bilden zwei solche Männer die notwendig zu einander gehörenden Glieder eines Gegensatzes: einer von beiden ist quantitativ, der andere qualitativ grösser als der andere — diese beiden Begriffe natürlich immer nur relativ genommen —; die ihren Geistesbesitz empfangende Menschheit aber muss beide Glieder zur geistigen Einheit zusammen schauen, zur Gruppe, welche mit ihren Händen denselben Ruhmeskranz berührt.

Bald leben solche Doppelsterne des Geistes mit einander, bald nach einander; immer aber entspringen sie demselben Volk und sind in der Zeit möglichst sich nahe gerückt. Bei Schiller und Goethe geht dies so weit, dass sie beide nicht bloss demselben Volk und derselben Zeit, sondern auch ziemlich derselben Gegend Deutschlands, denselben bürgerlichen Kreisen, demselben Beruf von Gelehrten angehörten. Zwei grosse Männer irgend eines Gebietes sind ebenso für einander geordnet, wie ihre Einheit gerade für ihre Zeit und für ihr Volk vorausbestimmt ist. Aber selbst die begabtesten Kulturvölker haben nichts aufzuweisen, was diesem geistigen Doppelstern der Deutschen an die Seite zu setzen wäre. Dante und Shakespere (in seinen reifsten Tragödien) mögen als Epiker und Dramatiker in gewissem Sinne grösser sein als Goethe für sich und Schiller für sich, aber die letzteren beide zusammen bilden ein Etwas, was in der Welt der Poesie nicht zum zweiten Mal gelebt hat.

Solche Doppelsterne waren bei den Griechen: Phidias und Praxiteles, Zeuxis und Apelles, Äschylus und Sophokles, Plato und Ari-

stoteles; in der christlichen Welt lassen sich jenen anreihen: Michelangelo und Rafael, Beethoven und Mozart, Leibniz und Spinoza, Kant und Fichte, Schelling und Hegel, Kepler und Newton, Gauss und Bessel, Rauch und Rietschel u. a. Wenn auf dem Gebiete des geschichtlichen Lebens ungeheuere Aufgaben zu lösen sind, da verteilt die Vorsehung die Rollen wohl auch an ein Dreigestirn, z. B. Kaiser Wilhelm I., Bismarck und Moltke, wie sich denn schon in den Befreiungskriegen Blücher und Gneisenau auf das glücklichste ergänzt hatten. Auch ist es hochbedeutsam, dass der Gründer des neuen Deutschen Reiches ein wahrer Held der dankbaren, demütigen Freundschaft mit seinen Paladinen war.

Endlich findet auch auf religiösem Gebiete dieselbe Ergänzung statt. Wie einst zur Zeit des Urchristentums Johannes und Paulus, in zweiter Linie auch Petrus und Jakobus (im Alten Testament Jeremias und Jesaias) ein Doppelgestirn bildeten, so zur Zeit der Reformation Luther und Melanchthon, Calvin und Zwingli. Die deutsche Reformation ruht vorzugsweise auf dem Bunde, welchen ein geläutertes Christentum und ein edler Humanismus in den Personen dieser Männer schlossen — ein Vorbild für die ganze Zukunft des Protestantismus.

Nur Einer steht einsam erhaben in unzugänglicher Höhe: das ist der Stifter der christlichen Religion selbst. Wenn die katholische Kirche ihm nicht in der Lehre, wohl aber in der Praxis, seine Mutter als zweites Glied eines Gegensatzes zur Seite giebt, so reiht sie ihn auf diese Weise unwillkürlich in die Zahl der grossen Genien ein, legt ihm eine ähnliche göttliche Vorausbestimmung und eine ähnliche menschliche Ergänzungsbedürftigkeit bei, welche für jene Genien charakteristisch ist. Die evangelische Kirche aber bezeichnet ihn als schlechthin einzig in seiner Art, um dadurch auszudrücken, dass er nicht irgendwie durch Naturbestimmtheit, sondern durch seinen rein persönlichen Willen das geworden, was er war. Ein vollendet guter Wille kann nur durch persönliche Selbstbestimmung zu stande kommen; ein Urverhältnis zu Gott, eine Mittler- und Erlöser-Stellung kann nur einmal existieren. Jedes Verteilen an zwei Personen wird hier zur heidnischen Naturvergötterung. Wohl konnte oder vielmehr musste das Bild Jesu Christi erst durch den Gegensatz der drei ersten Evangelisten und des Johannesevangeliums erschöpft werden; er selbst aber war über jeden Gegensatz zu einem andern ihm relativ gleichen Menschen erhaben.

Auf allen Gebieten des geistigen Lebens kehrt das Weltgesetz

der Ellipse wieder: sie hat zwei zu einander gehörige Brennpunkte; derjenige Abschnitt der Ellipse, in dessen Brennpunkt die Sonne steht, ist kleiner als der andere Abschnitt, aber lichtreicher. Auf sittlich-religiösem Gebiete aber giebt es keinen solchen Gegensatz, es sei denn, dass man das Zusammenwirken der göttlichen Gnade und der menschlichen Freiheit als ein ewig nothwendiges fassen will.

Während nun im Weltenraume jener Schwerpunkt, um welchen die Doppelsterne kreisen, sozusagen etwas Ideal-Reales ist, so nähert sich auf den höchsten Gebieten des geistigen Lebens das über den Gegensatz des Idealen und des Realen hinausliegende Ideal-Reale der Wirklichkeit bis zu einem Grade, den wir wohl mit unserem Denken als einen höchsten Gipfel erreichen, uns aber nicht mehr vorstellbar machen können. So z. B. erhebt sich im absoluten Geiste — philosophisch ausgedrückt — über dem Gegensatz des Unbewussten und des Bewussten das Ueberbewusste als die höhere Vereinigung beider Geistesbethätigungen; es erhebt sich — religiös ausgedrückt — über dem Gegensatz von Wille und Vernunft das Gemüt oder die Liebe in Gott. Es ist hochinteressant zu beobachten, wie die grössten Genien auf dem Gebiete der Kunst diese durch Vermittelung, durch Vereinigung oberster Gegensätze gewonnene Einheit, diese concrete Einheit im Unterschied von der ursprünglichen abstrakten Einfachheit, teilweise geahnt, theilweise in ihren Werken verwirklicht haben, so weit dies zur Zeit und mit menschlichen Mitteln möglich ist.

Es liegt in der Natur der Poesie und der Musik begründet, dass die Musik als höchste künstlerische Verkörperung des unbewussten Geistes in ihren vollendetsten Werken diesen Ideal-Realismus mehr erreichen kann, wenn auch nur durch tönende Formen, als die Poesie. Gleichwohl finden sich bei Schiller und Goethe überraschende Aussprüche, welche beweisen, dass die beiden grössten deutschen Dichter nicht eine Verschmelzung von Idealismus und Realismus, sondern ein über beiden Geistesarten hoch hinausliegendes höchstes Leben auch in der Poesie gefordert haben. So schreibt Schiller an Goethe am 19. Januar 1798: „Nur durch das Mögliche giebt es von dem Wirklichen einen Durchgang zu dem Notwendigen.“ „Die dritte Kategorie entsteht jederzeit aus der Verknüpfung der ersten mit der zweiten (d. h. Quantität und Qualität verbunden ergiebt die Relation resp. Modalität).“ Desgleichen schreibt Schiller an Goethe am 3. Juli 1796 mit Bezug auf die Natalie in Goethes Wilhelm Meister: „Sie kennt die Liebe gar nicht

als einen Affekt, als etwas Ausschliessendes und Besonderes, weil die Liebe ihre Natur, ihr permanenter Charakter ist.“ Am bedeutsamsten aber ist Schillers Ausspruch in einem Briefe an Humboldt vom 25. Dezember 1795, dass in dem Gegensatz von naiver und sentimentalischer Poesie die letztere das inhaltreichere Glied sei, aber über diesen Gegensatz noch hinaus die „idealische“ Poesie liege. Hier ist für Schiller der Begriff „idealisch“ ohne Zweifel noch etwas Höheres als jener Idealismus, welcher für ihn mit dem Begriff der sentimentalischen Poesie gegeben ist. An denselben Humboldt schreibt er am 30. November 1795, dass er über sein vollendetstes Gedicht „Das Ideal und das Leben“ noch hinaus eine Idylle dichten möchte, deren Stoff das Ideal, d. h. das ideale Leben schlechthin, die selige Vollkommenheit sein solle.

Verwandt hiermit sind die beiden Äusserungen der Dichter in Bezug auf ihr Zusammenwirken. Goethe an Schiller (den 26. Oktober 1794): „Wir wollen getrost und unverrückt so fort leben und wirken, und uns in unserem Sein und Wollen als ein Ganzes denken, um unser Stückwerk nun einigermassen vollständig zu machen“; sodann Schiller an Goethe (am 21. Juli 1797), dass aus der Entgegensetzung ihrer beiden Naturen eine Harmonie hervorgehen solle.

Hierbei kommt alles darauf an, dass beiden Dichtern nicht ein Verschmelzen, ein Ineinanderfliessen ihrer Geister vorgeschwebt hat, umgekehrt aber auch nicht ein blosses Mit- und Aufeinanderwirken. Sie denken sich ein Ineinanderleben, welches jeden von beiden bewahrt und steigert zugleich, welches sie befähigt, durch persönliche Selbstmitteilung gemeinsam Schöpfungen zu erzeugen, welche das Gepräge des Ideal-Realismus an sich tragen.

Sie verhalten sich zu einander wie die Ergänzungsfarben. Unter den drei Ur- oder Grundfarben Rot, Grün, Violett stehen Rot und Grün, Rot und Violett, Grün und Violett in einem naturnotwendigen Verhältnis, denn sie sind für einander bestimmt und nur ihre Verbindung ergiebt eine sozusagen über den Ergänzungsfarben noch hinausliegende Farbe. (Zwischen Grün und Rot liegt Gelb oder Gold, zwischen Rot und Violett liegt Purpur, zwischen Violett und Grün liegt Blau.) Ganz dieselbe Vorstellungsreihe spricht Schiller aus in einem Brief an Goethe vom 6. März 1798. Dort sagt er: „Ihre vielen und reichen Erfahrungen und Reflexionen über Natur

und Kunst und über das dritte Idealische, was beide zuletzt zusammenknüpft, müssen ausgesprochen, geordnet und festgehalten werden."

Dieses im wirklichen Leben so grossartig durchgeführte Freundschaftsverhältnis zwischen Schiller und Goethe findet sich wieder in Schillers dramatischer Kunst; das Gerede von den sogenannten Doppelhelden hat nur insofern einen Sinn, als zwei seiner bedeutendsten Tragödien auf dem Gegensatz des Don Carlos und des Marquis Posa, des Wallenstein und des Max Piccolomini aufgebaut sind.

Nun lässt sich dieses Gesetz des Gegensatzes allerdings auch in den reifsten Schöpfungen der modernen bildenden Kunst nachweisen, aber in keiner Kunst so sehr wie in der Musik. Wie in jedem künstlerisch behandelten Gebäude überhaupt Konstruktion und Ornament als zu einander gehörige Glieder ineinander greifen, wie Grundriss und Aufriss sich gegenseitig bedingen, so verbinden sich auf den höchsten Stufen der modernen weltlichen Baukunst mehrere relativ selbständige Organismen zu einem um so reicheren Gesamtorganismus: der Sitzungssaal im Reichstagsgebäude mit der zu ihm gehörigen Kuppel bildet den Gegensatz zu allen für ähnliche Zwecke bestimmten Räumen desselben Gebäudes. Der Gegensatz geht aber noch weiter: in der Gesamtbildung dieses Gebäudes sind zu wundervoller Einheit verbunden das Hinanstreben der Gothik und das ruhig-vornehme Lagern der rhythmisch gegliederten Massen der Renaissance, natürlich so, dass das zweite Glied dieses Gegensatzes das erste quantitativ überragt. Noch deutlicher tritt sowohl im Inneren wie im Äusseren die Einheit von zwei gegensätzlich verbundenen Hauptgliedern heraus am Neuen Dresdener Hoftheater von Gottfried Semper. Hier stehen sich auch der Bühnenraum und der Zuschauerraum so gegenüber, dass der erstere das qualitativ wichtigere und das quantitativ kleinere Glied ist, während bei dem letzteren das Umgekehrte stattfindet. Wahrheit (Zweckmässigkeit) und Schönheit durchdringen sich aber unmittelbar an diesem ganzen Gebäude, und zwar streng architektonisch. Beide Hauptteile sind nicht als blosse Gegenstücke äusserlich aneinander geschoben, sondern sie sind als Gegensätze organisch zu einer höheren Einheit miteinander verbunden.

In der Plastik ist die Lutherstatue des Rietschelschen Denkmals in Worms der Gegensatz zu den sie umgebenden Bildsäulen (ähnlich verhält sich das Reiterstandbild Friedrich des Grossen in Berlin zu seinen Sockelfiguren). In der Malerei bilden in den

Glyptothek-Fresken des Cornelius in München die Malereien des Göttersaales und des Heroensaales gleichfalls die innerlich zusammengehörenden Glieder eines Gegensatzes. Hier greifen Götter- und Menschengeschichte, Erlösung und Sünde so grossartig ineinander, dass in den Formen der Antike die griechische Erlösungsidee mit zwingender Gewalt hindurchbricht als eine Prophetin (Sibylle) der christlichen. Der Mittler aber zwischen Göttern und Menschen ist hier der Herakles, der durch thätigen und leidenden Gehorsam zum Himmel eingehende Sohn des Vaters der Götter und Menschen.

Am deutlichsten tritt dieses Gesetz in der Musik in den vollendetsten Sonaten und Symphonien von Beethoven heraus. Diese beruhen zum ersten Male in der Instrumentalmusik auf dem durchgeführten Gegensatz von Thema und Gegenthema (nicht zu verwechseln mit den sogenannten Seitenthemen). Jedes wirkliche Thema ist ein ureigentümliches musikalisches Gebilde, in welchem die drei Grundbestandteile der Musik: Rhythmus, Melodie und Harmonie jedesmal in einzigartiger Mischung verbunden sind zu einer unlösbaren Einheit. Immerhin bleiben diejenigen Themen die wertvollsten, aus welchen sich das melodische Element der Musik am schönsten entwickeln lässt. Nur zwei ganz bestimmte, innerlich aufeinander angelegte Themen können zu einer höheren Einheit entwickelt werden; weder kann ihre Reihenfolge, noch eins derselben umgekehrt werden. Auch muss jedes Thema so von vornherein geformt werden, dass nur derjenige Gehalt daraus entwickelt werden kann, welcher der Bedeutung des jedesmaligen Musikstückes entspricht.

So wie nun ein jedes wirkliche Thema in der Musik das Gegenbild des Persönlichen ist und wie in jedem persönlichen Geist das Unbewusste und das Bewusste in einem ganz bestimmten Verhältnis zu einander stehen: so auch gleicht die musikalische Entwicklung von Thema und Gegenthema der Entwicklung einer Wahrheit, welche nur aus dem Ineinanderwirken der Vernunft-Phantasie und des Gemütes hergeleitet und bewiesen werden kann. Nur der beiderseitige Entwicklungsprocess von Thema und Gegenthema im Allegro und im Adagio (Andante) bringt durch das Mittelglied des Scherzo die höchste musikalische Schönheit, die reichste Gewissheit von der Überwindung des Gegensatzes hervor im Finale. Dieser Entwicklungsprocess der Themen erscheint hier sozusagen als freie That des Menschengeistes, als Selbstentfaltung und Selbstvollendung bis hinauf zu jener erfüllten

Einheit, in welcher Freiheit und Notwendigkeit eins sind wie in Gott selbst. Wie aus der Durchdringung des unbewussten und des bewussten Geistes das Überbewusste hervorgeht, so ist hier das Finale ganz dasselbe, was Schiller in der Poesie das „Idealische“ genannt hat: gewissermassen das zu reiner Göttlichkeit hinaufgeläuterte Menschliche. (Schiller an Humboldt, 30. November 1795, nennt dies „den Übertritt des Menschen in Gott“). In der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ sagt Schiller: „Nur wenn Natur und Freiheit sich miteinander verbinden, geht das Göttliche oder das Ideal hervor.“ „Der Begriff der Poesie ist kein anderer, als der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben. Es giebt einen höheren Begriff, welcher den Gegensatz der naiven und sentimentalischen Poesie unter sich fasst, und es darf gar nicht befremden, wenn dieser Begriff mit der Idee der Menschheit in eins zusammentrifft.“ Wie das Adagio der vollendetsten Beethovensche Instrumentalwerke die höhere Lebenseinheit des bloss instrumentalen und des bloss vokalen Teiles ist, so bildet wiederum das Finale in ihnen nicht etwa bloss den Schluss oder die Krone des Ganzen, sondern die Selbstübergipfelung, die höhere gesättigtste Potenz von Allegro und Adagio, mit dem Scherzo als überleitendem und vorbereitendem Glied. Jener Idealmensch, welcher über dem Doppelgestirn Schiller und Goethe schwebt als Idee und durch deren Doppelpersönlichkeit doch zugleich verwirklicht ist, hat in der Musik seine Offenbarungen oder Abbilder gefunden in den Beethovenschen Finales; sie sind in der Kunst dasselbe, wie das Überbewusste in der Philosophie.

Dieses Gesetz des Gegensatzes findet sich endlich auch in der Philosophie. Auch hier bilden Vernunft und Erfahrung zwei Glieder eines Gegensatzes, welche für einander berechnet sind. Jedes für sich allein ist haltlos, denn weder kann man unmittelbar durch blosse Erfahrung das Vernunftnotwendige finden, noch umgekehrt aus der reinen Vernunft den thatsächlichen Inhalt der gesamten Erfahrungswelt herausspinnen. Um aber der Erfahrung sich öffnen und sie in sich aufnehmen zu können, muss die Vernunft den unmittelbaren Inhalt alles Erkennens der Form nach in sich tragen, d. h. vor aller Wirklichkeit des Daseins muss sie das Mögliche in sich bergen; möglich aber kann nur das ewig Vernunftnotwendige sein. Alles Wirkliche schwebt als etwas Zufälliges in der Luft, wenn es nicht ruht auf dem als Möglichkeit ihm vorangehenden Vernunftnotwendigen; die Denk-

notwendigkeit der reinen Vernunft muss allem Dasein vorangehen und dasselbe bestimmen. Deshalb besteht die wahre Form aller Erfahrung darin, dass sich Vernunft und Erfahrung als Gegensätze wie Ideales und Reales zur Einheit zusammen schliessen. Wird nur der ideale Moment, die Ideen- und Begriffswelt betont, so hört die selbständige Bedeutung des Inhaltes der Erfahrung auf, so wird die Welt des Thatsächlichen verflüchtigt in eine blosse abstrakte Formenwelt; solche einseitige Betonung der Form schlägt schliesslich um in eine Verneinung des Inhaltes. Umgekehrt wird aber auch der Inhalt zur blossen zusammenhanglosen Masse, zu einem Gewirr von unverstandenen Einzeldingen, wenn er nicht dem Gesetz und Zusammenhang der ewigen Vernunftwahrheiten untergeordnet und eingereiht wird.

Hierbei kehrt dieselbe Erscheinung wieder, welche wir in der Welt der Doppelsterne und der neuzeitigen Kunst beobachteten: die Einheit existiert äusserlich nur in der Form eines Gegensatzes, ideell nur als verborgener Schwerpunkt oder Kraftcentrum. Diese Art von Einheit ist nur in der Form eines Gegensatzes von zwei zusammengehörigen Gliedern möglich. Hierdurch ist von dem Weltgeist der Beweis geführt, dass das Thatsächliche (Reale, Historische) eine selbständige Grösse für sich ist, dass die Welt des Thatsächlichen diejenige des bloss Ideellen (nicht etwa das Ideale) überragt. Der Inhalt der allumfassenden Erfahrung geht allerdings in die Formen der Vernunft ein, aber immer nur so, dass er von ihr nicht aufgezehrt, sondern nur aufbewahrt wird. Unbeschadet ihrer inneren Zusammengehörigkeit bleiben doch die ewig in der reinen Vernunft ruhenden Formen (Gesetze, Wahrheiten) und der Inhalt der thatsächlichen Welt etwas Fürsichseiendes — eine Vorahnung oder Anbahnung des Persönlichkeitsprincipes!

Auch die theoretische Philosophie Kant's ist im Grunde nichts weiter, als das Suchen jener höheren Einheit, welche über dem Gegensatz von Subjekt und Objekt hinausliegt. Kant wollte die Formen alles menschlichen Erkennens feststellen, und zwar als Formen eines gegenständlichen Erkennens; ein solches aber ist stets durchdrungen von dem Bewusstsein des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt des Erkennens. Über eben diesen Gegensatz hinaus liegen die ihn selbst bedingenden Urformen von Zahl, Raum und Zeit, welche ein Ineinander bilden. Auch in dieser Dreiheit ist die Zahl wieder

das höhere Dritte, weil sie beide Urformen aller gegenständlichen Erfahrung — Raum und Zeit — gliedert und beherrscht.

Nur eine besondere Form dieses philosophischen Urgesetzes ist das Gesetz des Gegensatzes auf religiösem Gebiete. Auch hier sind die Urforderungen, Urbedürfnisse, Urgesetze des menschlichen Geistes, des Gewissens und des Herzens, von vornherein angelegt auf den Inhalt, welcher ihnen durch die erziehende göttliche Offenbarung zur Erfüllung dargereicht wird. Der historische Grundgehalt des Christentums ist sowohl von allgemein menschlicher wie von ewig menschlicher Bedeutung; er ist eine Summe von thatsächlichen Wahrheiten, welche die sogenannte reine Vernunft überragen, und sich nur dann als ewige Wahrheit erweisen, wenn der Wille des Menschen sich ihr zuwendet und sie ergreift. Auch hier wird das Sein nicht bestimmt durch das Denken, sondern umgekehrt; auch hier ist die Welt des Thatsächlichen, der Erfahrung, grösser als die Welt der bloss möglichen, im menschlichen Geiste ruhenden Formen. Aber diese Formen sind angelegt auf den göttlichen Offenbarungsgehalt, beide sind für einander da, und ohne die freie Aneignung jenes Gehaltes durch diese und in diesen Formen bleibt er ein „Ding an sich". Auch hier ist die Einheit in den Gliedern des Gegensatzes nicht ein Verschwimmen beider ineinander, auch nicht eine bloss logische, sondern eine Lebenserscheinung, welche durch den sogenannten „heiligen Geist" als Mittelglied und Bindeglied hervorgebracht wird.

Derselbe Gegensatz kehrt wieder in der Form der für einander bestimmten Urideen der Wahrheit und der Schönheit (womit sich die Begriffe der Wissenschaft und Kunst durchaus nicht etwa decken). Dieser Gegensatz kann nur in der angegebenen Reihenfolge der Glieder aufgestellt werden. Zunächst muss die Wahrheit als seiend, als denknotwendig gedacht werden. Im Grunde giebt es nur eine denknotwendige Wahrheit: nur der absolute Geist (Gott) ist möglich, und in ihm ist die Möglichkeit aller Dinge enthalten. Während nun die letzteren nur durch Unterschiede existieren, nur in Entgegensetzungen wirklich werden, so existieren sie in ihm nicht als Unterschiede und Gegensätze, sondern als schlechthin untrennbare Einheit. Der Gegensatz von Wesen und Dasein existiert nur für den Menschen, nicht für Gott; in Gott sind beide eins. Alle Wirklichkeit ist nichts anderes als eine Setzung der Unterschiede und Gegensätze, welche in Gott als aufgehobene, aber als geeinte enthalten sind. Zweck seiner

selbst kann nur der absolute Geist sein, hingegen alle abgeleitete Wirklichkeit ist Selbstzweck nur durch ihn und in ihm.

Nun hat jedes wirkliche Dasein ein allem andern möglichen Dasein entgegengesetztes. Es ist möglich, wenn und weil es sich nicht selbst widerspricht; es ist wirklich, weil es ruht auf Gesetzen, welche den Inhalt der Wahrheit ausmachen und das Bleibende im Wechsel der Erscheinungen sind. Während nun das wahrhaft Wirkliche überall nur durch Erfahrung ergriffen werden kann, muss das dem Wirklichen vorangehende Mögliche in seinen ewigen Bedingungen und Urformen gedacht werden, d. h. in der Einheit von Zahl, Raum und Zeit. Diese Einheit gilt sowohl für den absoluten Geist wie für die kreatürlichen Geister.

Und was ist denn nun schliesslich der letzte Grund dieses Weltgesetzes, auf welchem der eine und zwar der wesentlich höhere Teil des Weltganzen ruht? Nichts anderes als dies: nur durch Begrenzung und Bewahrung zugleich ist Steigerung der Kraft möglich. So wie durch jede Willensthat dem Willen selbst eine neue Schranke auferlegt wird, er aber innerhalb derselben mächtiger wird als vorher: so auch bilden die ursprünglich gesetzten, und als bleibende Glieder gesetzten Teile eines Gegensatzes nicht ein Hinderniss für einander, sondern ein Mittel ihrer gegenseitigen Kraftsteigerung. Das Quantum der stofflichen Welt kann nicht gesteigert werden, weil derselbe Stoff immer nur die Formen seiner Bewegung wechseln kann; wohl aber kann und soll dieMenge und die Beschaffenheit der geistigen Welt in das Unendliche gesteigert werden. Das aber ist nur möglich, wenn Form und Inhalt in den Gliedern eines Gegensatzes bewahrt und zugleich für einander aufgeschlossen werden.

Nun aber ist der Inhalt der Wahrheit seinem Wesen nach ein abstrakter, besteht in blossen Formen und Gesetzen. Er strebt daher sich zu ergänzen durch seinen Gegensatz, d. h. durch eine Welt von konkreten, individuellen Gestalten, welche ein Dasein für sich führen. Diese Einheit des Allgemeinen und des Individuellen, des abstrakten Seins und des individuellen Seins ergiebt erst den Vollbegriff des Lebens, welcher mehr besagt als die Begriffe des Daseins oder gar des blossen Seins. Anders ausgedrückt würde dieser Satz lauten: Leben kann überall nur da entstehen, wo Wahrheit und Schönheit in irgend welchem Grade zusammengehen zu einem Gebilde. Diese Grade können zahllos verschiedene sein; je näher in dieser unendlichen

Stufenleiter die Vereinigung von Wahrheit und Schönheit dem Ideal kommt, um so mehr werden ihre Erscheinungsformen im Menschen das Lebensgefühl steigern, zuletzt ihn mit Wonne und Seligkeit erfüllen. Das Mischungsverhältniss von Wahrheit und Schönheit kann ein sehr verschiedenes sein, bald kann die eine, bald die andere vorwiegen; ja, es kann im kleinsten Gebild schon ein hoher Grad beider vorhanden sein, aber nur durch die Kunst des Menschen.

Hat nun der Mensch solche Einheiten von Wahrheit und Schönheit als Lebenssubstanzen in sich aufgenommen, so lebt er wohl für sich und in sich, aber noch nicht durch sich. Dies vermag er erst dann, wenn er wahrhaft frei geworden ist. Erst wenn sein an sich selbst gebundener Wille den Inhalt der Wahrheit und Schönheit ergreift und als seinen eigenen noch einmal schafft; erst wenn der vernünftige freie Wille allen Geistesbesitz als Erzeugnis wie als Gegenstand seiner Thätigkeit erfasst, erst dann ist reiner Geist mit reiner Natur geeint. So werden die beiden Glieder eines Gegensatzes (Wahrheit und Schönheit) schliesslich herabgesetzt zu einer Einheit, welche für sich selbst wieder das erste Glied eines Gegensatzes, und zwar des höchsten von allen, bildet: des Gegensatzes von Natur und Freiheit. Eben dieser Gegensatz ist „Mensch geworden“ in dem Freundschaftsbunde von Goethe und Schiller!

III.

Schillers Verhältnis zur Freundschaft und Liebe im allgemeinen. Seine Jugendfreundschaften. Sein Verhältnis zu Frau von Wolzogen, zu Reinwald, zu seinen Eltern und Geschwistern.

Schillers Verhältnis zur Freundschaft und Liebe im allgemeinen.

Die rein ästhetische Betrachtung eines Kunstwerkes hat es mit diesem selbst zu thun, muss es als eine selbständige Grösse für sich betrachten, aus seinen eigenen Formen und deren Quellpunkt zu verstehen suchen. So kann man die Frage, wer der Verfasser der Homerischen Gesänge oder der Shakespereschen Dramen gewesen sei, als eine bloss litterargeschichtliche völlig beiseite lassen, und sich rein ästhetisch allein mit den Schöpfungen beschäftigen, welche unter den Namen des Homer und des Shakespere auf uns gekommen sind. Wenn dies aber bei entfernteren Werken fremder Völker uns leichter wird, so dürfte es wohl schwer fallen, bei den uns zeitlich noch so nahe gerückten Gestalten unserer beiden grössten Dichter von dem Zusammenhange der Werke mit deren Urhebern abzusehen. Hier ist es uns Herzensbedürfnis, dass die hingebendste litterarische und ästhetische Betrachtung der Werke sich durchdringen, dass eine gesunde ästhetische Kritik sich erhebe auf gesicherter historischer Grundlage. Gewiss ersetzt der Einblick in das Werden eines Kunstwerkes uns nicht den Genuss des vollendeten; gewiss ergiebt die Summe aller begleitenden Nebenumstände noch lange nicht eine hinreichende Erklärung für den ureigenen Gehalt eines echten Kunstwerkes oder gar für das Wesen des Künstlers selbst. Aber es ist doch ein begründeter Wunsch, den Künstler und seine Schöpfung ineinander schauen zu

dürfen, damit wir im Künstler auch den Menschen verstehen, womöglich achten und lieben können.

Nun hängt aber ganz besonders bei Schiller der Mensch mit dem Dichter auf das denkbar Innigste zusammen, so dass ohne eine genaue Kenntnis des Menschen Schiller eine vollwertige Würdigung des Dichters unmöglich ist. In dem Entwicklungsgange gerade dieses Dichters bilden die Freundschaft und die Liebe zwei Faktoren, wie sie idealer und einflussreicher nie wieder vorgekommen sind. In den ganzen Lebensgang Schillers ist die Freundschaft in einer Weise verflochten, dass der Liebling unseres Volkes ohne sie gar nicht gedacht werden kann. Als Knabe, als Jüngling, als Mann ist er nie ohne Freunde gewesen, deren ganzes Herz ihm gehörte. Je älter er wurde, um so mehr trat die phantastische Überschwenglichkeit, der Freundschaftsenthusiasmus der Jugend zurück; aber eine unendlich wohlthuende Innigkeit, eine milde Klarheit strahlte von ihm aus. Nur die Besten waren gut genug, um diesen herrlichen Menschen anzuziehen und auszufüllen; was der eine ihm nicht geben konnte, das bot ihm der andere dar; was die männliche Natur ihm versagen musste, das fand er in der weiblichen, so dass dieses Ineinander von Freundschaft und Liebe ihn nicht bloss persönlich beglückte, sondern auch den Menschen und den Dichter in ihm immer mehr vertiefte und reinigte, ihn zu einer Allseitigkeit seines Wesens steigerte, welche er durch sich allein wohl nie erreicht haben würde.

Wenn Schiller in dem letzten Drittel seines Lebens sich emporgeläutert hat zu dem Adel einer Johannesseele — Albrecht Dürer hat auf einem seiner vollendetsten Gemälde den Apostel Johannes mit Schillerschen Zügen gemalt! — wenn Friede und Freude eines Kindes Gottes sich ergoss auf alle, welche ihm naheten: so verdankte er dies nicht zum geringsten Teil dem reichen Mass von Freundschaft und Liebe, welches er gleichzeitig gab und empfing. Hier ist vollkommen zutreffend der Ausspruch seiner Schwägerin Karoline von Wolzogen (Schillers Leben II, 283 ff.): „Wie ein Mensch liebt und geliebt wird, giebt uns ein Bild seines eigentlichen Wesens.“ „Von Freunden konnte Schiller oft zuviel erwarten; aber sein schöner Verstand kehrte immer zur Billigkeit, zum Mass und reiner Ansicht zurück. Nie hat Schiller schonungslos ein Verhältnis der Freundschaft und Liebe zerrissen; Vertraulichkeit, auch wenn sie aufgehört hatte, blieb ihm heilig.“ Es ist ja wahrscheinlich ein unersetzlicher

Verlust für das deutsche Volk gewesen, dass Schiller sich im Kampfe mit dem Leben und einer fürchterlichen Krankheit allzu früh aufgerieben hat; aber er hätte dieses sein heldenmütiges Ringen nicht bis zur Hälfte, geschweige denn bis zum Ende seines Lebens durchführen können, wenn nicht wärmste Freundschaft ihn gestützt, innigste Liebe ihn gepflegt hätte. So schwebten Freundschaft und Liebe gleich Schutzengeln über dem Entwicklungsgang des Märtyrers, und wir schulden ein dankbares Andenken jenen edlen Männern und Frauen, welche ihre beruhigende, opferwillige Teilnahme in das so leicht erregbare, aber unendlich liebebedürftige Gemüt Schillers ergossen.

Das Leben Goethes ist reicher an Verhältnissen allgemeiner Freundschaft, aber weist keinen einzigen Bund auf wie den zwischen Schiller und Körner. Ganz besonders aber hat Goethe während seines langen Lebens mehr sogenannte Liebesverhältnisse gehabt, als Schiller. Zunächst müssen wir jedoch Goethe in Schutz nehmen gegenüber einer Legende, welche sich von Geschlecht zu Geschlecht fortgesponnen hat. Ein genaues Studium der hier einschlagenden, heutzutage ungemein reich fliessenden Litteratur hat uns ergeben, dass Goethe nach dieser Seite hin besser war als sein Ruf. All die Verhältnisse, welche ihm vor seiner Freundschaft mit Frau von Stein als Liebschaften angerechnet werden, sind höchstens als Liebesanwandlungen zu bezeichnen, teilweise verdienen sie nicht einmal diesen Namen. Freilich fallen schwerer zu Goethes Nachteil ins Gewicht die mehrfachen Leidenschaften, welche mit einer Art dämonischer Naturgewalt über Goethe noch als Mann und sogar als Greis kamen. Als einzige wahrhaft ideale Liebe bleibt diejenige zu Frau v. Stein übrig, über welche wir uns dort auszusprechen haben werden, wo wir Charlotte v. Lengefeld charakterisieren. Mag man aber auch noch so mild urteilen über Goethes immer erneute Neigungen, so kann man sich doch einem Zugeständnis nicht entziehen: die Menge und der innere Wert stehen auch hier in umgekehrtem Verhältnis. Schiller ragt als persönliche Darstellung der reinsten Freundschaft und Liebe weit über Goethe empor: sowie Schillers Freundschaft mit Körner jedes ähnliche Goethesche Verhältnis übertrifft, so auch reicht das vielumstrittene Verhältnis Goethes zu Frau v. Stein nicht an Schillers Leben mit Charlotte v. Lengefeld heran. Um zu diesem Bekenntnis zu gelangen, darf man freilich die Mühe nicht scheuen, alle die Briefwechsel und verwandten Schriften gründlich zu studieren, welche hier in Frage kommen. Diese

Arbeit umgehen die meisten und ziehen es vor, das nachzureden, was ihnen wenige scheinbar oder wirklich Eingeweihte als Geheimweisheit vorgesetzt haben.

Wenn irgendwo, so muss man auch hier vor Schiller als Menschen Ehrfurcht empfinden: er hat nicht bloss als Dichter die Freundschaft und Liebe hinreissend besungen und in herrlichen Gestalten verkörpert; er ist auch selbst das unübertroffene Vorbild eines echten Freundes und eines treuliebenden Gatten gewesen. Er steht einzig da in der Art, wie die Freundschaften und die eheliche Liebe seines Lebens dem Ideal so nahe kamen, als dies wohl unter den Menschen überhaupt möglich sein dürfte.

Der vollwichtigste Zeuge ist in dieser Beziehung Goethe, welcher einmal, am 18. Januar 1825, gegen Eckermann äusserte: „Alle acht Tage war Schiller ein anderer und ein vollendeterer; jedesmal wenn ich ihn wiedersah, erschien er mir vorgeschritten in Belesenheit, Gelehrsamkeit und Urteil." Als Goethen Gespräche Schillers übersandt wurden, welche nach der Erinnerung aufgezeichnet waren, that er gegen Eckermann am 11. September 1828 den berühmt gewordenen Ausspruch: „Schiller erscheint hier wie immer, im absoluten Besitz seiner erhabenen Natur; er ist so gross am Theetisch, wie er es im Staatsrat gewesen sein würde. Nichts geniert ihn, nichts engt ihn ein, nichts zieht den Flug seiner Gedanken herab; was in ihm von grossen Ansichten lebt, geht immer frei aus ohne Rücksicht und ohne Bedenken. Das war ein rechter Mensch, und so sollte man auch sein!"

Fast noch schwerer wiegend, weil dem noch jugendlichen Schiller geltend, ist das Zeugnis, welches der Buchhändler G. J. Göschen (1752—1828) in Leipzig niedergelegt hat in einem Briefe an Fr. J. Bertuch in Weimar (1747—1822). (Göschen gründete mit Wieland und Schütz die „Jenaische Litteraturzeitung".) Er schrieb am 28. Februar 1786: „Dieser Schiller hat mich und den jungen Huber, künftigen Legationssekretär in Madrid, den Oberkonsistorialrat Körner, anjetzt in Dresden, Jünger, den Dichter, oft mit dem grössten Ernst, mit hinreissender Beredsamkeit, mit Thränen in den Augen ermuntert, ja alle unsre Kräfte, ein Jeder in seinem Fache, anzuwenden, um Menschen zu werden, die die Welt einmal ungern verlieren möchte. Wir alle haben ihm viel zu verdanken; und in der Stunde des Todes werde ich mich seiner mit Freuden erinnern."

Auch Schiller hat in jüngeren Jahren sich in Phantasie-Verhältnisse verirrt, aber er hat sich doch selbst da ungleich freier gehalten von dem egoistischen, ästhetisierenden Zug, welcher Goethen in seinem Verhalten zu den Frauen so vielfach mitbestimmt hat. Die Freundschaften und die Liebesverhältnisse Goethes tragen ein ganz anderes Gepräge, als diejenigen Schillers. Goethen kommt es in erster Linie an auf ein geistiges Geniessen seiner selbst im Spiegel weiblicher Seelen; Schiller hingegen wurde fähig, da wo er wirklich liebte, seinen ganzen Menschen einzusetzen. Goethe hielt sich die Dinge und die Menschen stets in einer gewissen Entfernung und verwertete sie unwillkürlich als Nahrung für seinen Phantasie- und Empfindungsmenschen, oder, wenn man will, für sein Humanitätsideal. Schiller aber gewöhnte sich von Jugend auf, an den Gegenstand seiner Freundschaft oder seiner Liebe sein Herzblut zu verströmen. Goethe saugt wie ein Schmetterling Nahrung aus allen Blumen, welche ihm an seinem Lebenspfade gefielen, und entlockt ihnen jene Substanz, aus welchen er sich seinen geistigen Lichtleib bildete; Schiller aber nimmt aus den Gegenständen seiner Liebe das göttliche Element, um es ihnen gesteigert zurückzugeben. Er hungert und dürstet in jenem unendlich tiefen Sinne, welchen einst Jesus in die Worte legte: „Ich bin das Brot des Lebens. Wer mein Fleisch isst und trinkt mein Blut (d. h. wer meine Person ganz in sich aufnimmt), der hat das ewige Leben.

Zwei Stellen aus seinem Briefwechsel mit Wilhelm von Humboldt beweisen, wie dankbar Schiller als Freund war und wie mit seiner Freundschaft anderen ein neues Leben aufging. So schreibt Schiller an Humboldt den 17. Februar 1803: „Es ist eigen, wie wir seit dem Jahre 1794 und 95, wo wir in Jena zusammen philosophierten und uns durch eine geistige Reibung elektrisierten, aus einander verschlagen worden sind.“ Nach dem Tode Schillers aber schreibt Humboldt an Goethe aus Rom den 5. Juni 1805: „Nichts hat mich je gleich stark erschüttert als der Tod Schillers. Es ist das erste Mal, dass ich einen erprüften Freund, mit dem sich durch Jahre des Zusammenseins Gedanken und Empfindungen innig vermischt hatten, verliere, und ich fühle jetzt die Trennung, in der wir in den letzten Jahren lebten, noch schrecklicher.“

Ein Verzichten auf solche Freundschaft und Liebe bringen wohl minder bedeutende Menschen fertig, aber auch diese dürfen es pflichtmässig nur dann, wenn deutlich erkennbar die Fügung der Vorsehung

sie zur Entsagung nötigt. Grosse Dichter aber würden zusammenbrechen, wenn sie nach dieser Seite hin das Gelübde freiwilliger Armut auf sich nehmen wollten. Wir sagen absichtlich „grosse Dichter“, weil wir diese (und mit ihnen die bedeutenden Musiker) trennen möchten in diesem Punkte von den Vertretern der bildenden Künste. Uns scheint die Annahme gerechtfertigt, dass die grossen Träger der bildenden Künste wenigtens in der Form sich anders verhalten zum Freundschafts- und Liebesbedürfnis, als die Dichter ersten Ranges. Baumeister, Bildhauer und Maler haben in dem gröberen Stoff ihrer Kunst, in den greifbareren Bildungsgesetzen ihrer Formenwelt, in dem langsameren Wachsen ihrer fortwährend sichtbar bleibenden Werke eine Art von Gegengewicht ihrer Phantasie-Thätigkeit, welches dem Dichter und dem Musiker fehlt. Die Phantasie der beiden letzteren bewegt sich unaufhörlich in einer viel abstrakteren Bilderwelt, und sie können das geisterhafte innere Gewoge nur in das ungemein flüchtige Material der Worte und Töne bannen. Darum bedürfen Dichter und Musiker einer ungleich stärkeren sinnlichen Ergänzung als die Meister der bildenden Kunst, und diese eben finden sie nur in liebenden verständnisinnigen Menschen. Sie sehnen sich nach nichts Geringerem, als nach einer ihnen gleichartigen Person, weil sie für den Verlust ihrer innersten Lebenskraft einen heilenden Ersatz oder wenigstens einen ermutigenden Widerhall empfangen möchten. Der wahre Dichter soll nicht etwa nur neue Bilder oder neue Verknüpfungen von bekannten Bildern hervorbringen, sondern er soll als leibhaftiger Sprachgenius seines Volkes eben diese Sprache bereichern und auf eine höhere Stufe heben helfen.

Was aber sind denn nun die Worte, welche das Material seiner Kunst bilden, ihrer Herkunft nach? Sie sind immer nur Abkürzungen oder Sinnbilder von mehr oder weniger verwickelten Prozessen, welche in den Tiefen des unbewussten Menschengeistes vor sich gegangen sind. Es ist nun das Vorrecht der Instrumentalmusik, eben diese Prozesse bis in ihre feinsten Verzweigungen darzulegen; darum ist ihre Sprache für denjenigen, welcher sie versteht, bestimmter als die Sprache der Worte. Für beide aber, für den Dichter wie für den Musiker, ist es unendlich schwer, dieser in ihm auf- und niederschwankenden Welt eine sinnlich-unsinnliche Gestalt zu verleihen. Beide dürfen ja dieses dämonisch-elementare Leben in den Tiefen des unbewussten Geistes nur so weit verleiblichen, dass ihren Bildern die

Perspektive der inneren Unendlichkeit als feinster poetischer Duft bewahrt bleibt, dass ihre Gebilde gewissermassen nur wie symbolische Ahnungen aus einer höheren Welt sich ablösen, und gleichwohl durch eine Art von elektrischer Spannung ihren Zusammenhang mit dieser höheren Welt bewahren. Gerade diese Art des Schaffens verbraucht eine so gewaltige Summe von abstrakt geistiger Kraft, dass Dichter und Musiker ungleich mehr als Baumeister, Bildhauer und Maler einen Ersatz ihres geopferten Lebens durch fremdes persönliches Leben verlangen.

Im Lichte dieses Gedankens erscheint die erschütternde Tragik, welche durch das Leben Beethovens geht, geradezu riesengross. Unendlich dürstend nach Gottes- und Menschenliebe, ein einziges Mal in den Himmel der Frauenliebe entrückt, um dann wie Prometheus an den Felsen der Entsagung geschmiedet zu sein, lebte und webte er einsam in jenen Lebenstiefen des Menschengeistes, wo vielleicht am unmittelbarsten und zartesten der Finger Gottes spielt auf den Saiten des menschlichen Gemüts. Sich selbst opfernd holte er wie Schillers Taucher aus jenen Tiefen den Becher, von welchem die Auserwählten trinken dürfen, unsäglich einsam wie kein anderer Grossmeister und doch sein grösstes Werk in einen erhabenen Freuden-Hymnus ausklingen lassend!

Schiller als Freund während seiner Knaben- und Jünglingszeit.

Schillers Verhalten in der Freundschaft entsprach schon sehr früh der ganzen Idealität seines Fühlens und Denkens; seine sich völlig erschliessende Hingabe wirkte auf andere als unbeschreibliche Geistesmacht, die Gegenliebe anderer genoss er mit kindlicher Dankbarkeit.

Die frühesten Regungen von Freundschaft empfand er in dem württembergischen Grenzdorfe und Kloster Lorch. Dort war die Natur grossartiger als um Marbach, die Erinnerungen an das Geschlecht der Hohenstaufen belebten die Gegend; der kleine Schiller durchstreifte die Wälder und Berge mit seiner älteren Schwester Christophine und dem um drei Jahre jüngeren Karl Philipp Conz zu Lorch. Als Schiller die Militärakademie verlassen hatte, suchte er mit seiner Schwester die Gegend von Lorch alsbald wieder auf. Dort hatte er ja seinen ersten Jugendfreund gefunden: Ferdinand Moser, Sohn des Pfarrers Philipp Ulrich Moser. Dieser Ferdinand hatte den

kleinen Schiller bestimmt, Theolog werden zu wollen; mit ihm zusammen hatte er schon im 6. Lebensjahre lateinischen, im 7. griechischen Privatunterricht. Während des Sohnes sanfter Charakter bildend auf Schiller wirkte, flösste der Vater dem Knaben einen so tiefen Unsterblichkeitsglauben ein, dass der Jüngling jenen Geistlichen in seinen „Räubern“ als Pfarrer Moser unsterblich machte.

Ende Dezember 1766 zog die Familie Schiller nach Ludwigsburg zurück, der damaligen Residenz des Herzogs Karl Eugen von Württemberg. Dort wurde Wilhelm von Hoven (1759—1838) Schillers Freund, weil die Väter Offiziere waren und beide Söhne Geistliche werden wollten. Da die beiderseitigen Eltern in demselben Hause wohnten, so wurden Fr. Schiller und Wilh. von Hoven tägliche Spiel- und Schulkameraden; Hoven wurde später Medizinalrat in Nürnberg und starb als Obermedizinalrat zu Nördlingen. Er erzählt von Schiller u. a. folgendes: „Unter den Spielgesellen waren nur wenige seine vertrauten Freunde, aber an diesen hing er fest und innig, und kein Opfer war ihm zu gross, das er nicht seiner Anhänglichkeit an sie zu bringen vermocht hätte.“ Von diesem Hoven erhielt Schiller zuerst die Wielandsche Übersetzung des Shakespere; ebendemselben teilte Schiller zuerst sein Trauerspiel Cosmus von Medici mit, woraus mehrere Stellen nachher in die Räuber übergingen. Weiter berichtet Hoven über Schiller's Aufenthalt in der Akademie, dass Schiller dort unter 300 Zöglingen nur wenig vertraute Freunde fand. „Bei seiner Wahl sah er ebensosehr, ja beinahe mehr, auf die Güte des Herzens und Haltung im Charakter, als auf ausgezeichnete Geistestalente. Wen er für gemein, unzuverlässig, niedrig, bösartig hielt, den verachtete er; und wenn er nähere Berührungen nicht vermeiden konnte, so betrug er sich gegen ihn mit abschreckender Kälte.“ (Nach dem Bericht von Caroline von Wolzogen in „Schillers Leben“. 2 Teile. 1830.)

In der lateinischen Schule zu Ludwigsburg soll Schiller schon in seinem elften Jahre mit einem vertrauten Freunde die Fluren durchstreift haben, sich ergehend in Klagen über das Schicksal, in Gesprächen über die tief umnachtete Zukunft. (Petersen, im „Morgenblatt“, 1807, Nr. 164.) Als Schiller am 26. April 1772 konfirmiert werden sollte, richtete er an eine Frau Hauptmann Stoll, seine Patin, einen Brief, worin er ihr davon „die gehorsamste Anzeige macht und sie bittet, ihn in ihr Gebet einzuschliessen.“

Am 14. Dezember 1770 hatte der Herzog ein „Militärisches Waisenhaus", am 11. Februar 1771 eine „Militärische Pflanzschule" errichtet, welche vom 11. März 1773 ab sich als „Herzogliche Militär-Akademie" bezeichnet findet. Am 18. November 1775 wurde diese von dem Lustschloss Solitude nach Stuttgart verlegt und am 22. Dezember 1781 von Kaiser Joseph II. unter dem Namen „Hohe Karlsschule" zum Range einer Universität erhoben. Dorthin nun brachte der Hauptmann Schiller seinen Sohn am 16. Januar 1773; der weiche, träumerische Jüngling lehnte sich aber um so lieber an Freunde an, als er seine Familie entbehren musste. Schiller traf seinen Freund Wilh. von Hoven wieder, ausserdem schloss er Freundschaft mit Georg Friedrich von Scharffenstein (gestorben als Generallieutenant und Gouverneur von Ulm), und Johann Wilhelm Petersen.

Dieser Scharffenstein erzählt in seinen Jugenderinnerungen, dass Schiller ihm in der letzten Nacht vor seiner Flucht aus Stuttgart einen Teil seiner Bücher vermacht habe. Vorher aber (1778?) war es zwischen beiden zu einem Zerwürfnis gekommen; ein noch vorhandener langer Brief Schillers legt Zeugnis davon ab, welch ein heiliger Ernst es Schillern mit seiner Freundschaft gewesen war. Darin schreibt er: „Ich habe nicht bös an Dir gehandelt, wie Du mein Herz anklagst. Gott weiss, ich vergass alles, alle Andern neben Dir; ich schwoll neben Dir, denn ich war stolz auf Deine Freundschaft, und doch fühlte ich mich kleiner als sonst überall. In diesem Vorschmack der seligen Zeit atmete ich nichts als Freundschaft; alles, alles, selbst meine Gedichte wurden vom Gefühle der Freundschaft belebendigt. Unsere Freundschaft hatte den herrlichsten Schimmer des Himmels. Ich wählte Dich zu meinem Freunde, weil Du klüger, erfahrener, gesetzter bist als ich, weil Du meinem Herzensgefühl Dich am meisten ganz genähert hast, gleich kommen bist, weil ich sonst keinen Freund habe! Das hab' ich Dir auch gesagt in der Stiftungsstunde! Wärest Du oder ich zehnmal gestorben, der Tod sollte uns keine Stunde abgewuchert haben. Du hast meine Fehler, für die ich doch täglich Reu und Leid fühle, lächerlich gemacht, hast mir sie nur im Zorn vorgeworfen. — Sieh! ich habe eine Quelle gefunden, die mein Herze voll macht und segnet, einen grossen herrlichen Freund, und darum vergeb ich Dir — so wahr mir Gott vergebe im letzten Zucken des Todes, will Dir Gutes thun für und für. Es hat edle Freunde

in der Welt gegeben! — und ich suchte mir einen für die Unsterblichkeit — aber im Himmel werd' ich ja edle Herzen finden."

Schiller spielt in diesem Briefe an auf einen Bund, welchen die beiden unter dem Namen Selim (Schiller) und Sangir (Scharffenstein) gestiftet, nachdem Schiller einmal eine energische Selbstbehauptung Scharffensteins gegenüber dem Intendanten von Seeger durch eine Ode gefeiert hatte. Es wird berichtet, dass die beiden nach dem Zusammenbruch ihrer Freundschaft nie wieder in der Militärakademie miteinander gesprochen hätten.

Eine ähnliche Schwermut, ein noch gesteigertes religiöses Empfinden spricht sich aus in einem Briefe, welchen Schiller an den Hauptmann von Hoven am 15. Juni 1780 richtete, als dessen Sohn August gestorben war: „Ich bin noch nicht einundzwanzig Jahr alt, aber ich darf es Ihnen frei sagen: die Welt hat keinen Reiz für mich mehr, ich freue mich nicht auf die Welt, und jener Tag meines Abschieds aus der Akademie, der mir vor wenig Jahren ein freudenvoller Festtag würde gewesen sein, wird mir einmal kein frohes Lächeln abgewinnen können. Mit jedem Schritt, den ich an Jahren gewinne, verliere ich immer mehr von meiner Zufriedenheit; je mehr ich mich dem reiferen Alter nähere, desto mehr wünschte ich, als Kind gestorben zu sein. Wäre mein Leben mein eigen, so würde ich nach dem Tode Ihres teuren Sohnes geizig sein; so aber gehört es einer Mutter und dreien ohne mich hilflosen Schwestern, denn ich bin der einzige Sohn und mein Vater fängt an graue Haare zu bekommen."

In einem Briefe an seine Schwester Christophine (Stuttgart, den 19. Juni 1780) schreibt Schiller selbst: „Ich habe viele Freunde in der academie, die mich sehr lieben. Mir wurde ein theurer werther Freund durch einen frühen Tod entrissen, der junge Sohn des Hauptmanns von Hoven (gemeint ist Christoph August v. H., 1761—1780). Es ist etwas sehr Trauriges, einen Jüngling voll Geist und Güte und Hoffnung dahinsterben sehen. Und ich darf Dir sagen: mit Freuden wär ich für ihn gestorben. Denn er war mir so lieb, und das Leben war und ist mir eine Last worden."

Während Schiller dem obengenannten v. Hoven besonders seine philosophischen Ansichten mitteilte, so pflegte der später berühmt gewordene Komponist Rudolf Zumsteeg schon in der Akademie die Gedichte Schillers in Musik zu setzen. Ausser Wilhelm von Wol-

zogen, auf welchen wir weiter unten zurückkommen werden, sind noch Johann Wilhelm Petersen, Friedrich Haug, Ludwig Schubart, Albrecht Friedrich Lempp, die Bildhauer Dannecker, Viktor Heideloff und der Kupferstecher Christian Jakob Schlotterbeck anzuführen. Ausserdem werden noch mehrere Mediziner als Kameraden Schiller's genannt, da Schiller bekanntlich bei der Übersiedelung der Akademie nach Stuttgart von der juristischen zur medizinischen Fakultät übertrat. Bestimmend zu diesem Wechsel war für ihn nicht bloss die Trockenheit der Jurisprudenz, sondern noch mehr die Annahme, dass die Poesie mit der Medizin eine gewisse Verwandtschaft habe. Diese Auffassung spiegelt sich wieder in der damaligen Neigung Schillers, das Ineinandergreifen der Physiologie und der Psychologie zum Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchungen zu machen. Auf einem Naturgrunde erhob sich also Schiller schon damals zu metaphysischen Spekulationen.

Wie Schiller die der Allgemeinbildung dienenden Fächer an der Akademie fast mit grösserem Eifer hörte und pflegte, als sein Fachstudium, so war es insbesondere der Lehrer der Philosophie Jakob Friedrich Abel, welcher Schillern durch geistvollen Vortrag wie durch persönliche Freundschaft an sich fesselte. Abel (1759—1829) wurde 1772 Professor der Philosophie an der Karlsschule, 1790 Professor in Tübingen, 1811 Prälat und Generalsuperintendent. Er gewann vorzugsweise auf dem Gebiete der dramatischen Litteratur Einfluss auf Schiller; mit diesem und dem damaligen Bibliothekar Wilh. Petersen in Stuttgart gab er das „Württembergische Repertorium der Litteratur“ heraus (vgl. Goedeke, Schillers Schriften I, 376). Eben dieser Jugendfreund Schillers, Petersen, erzählt, dass Schiller in einer Unterrichtsstunde durch Abel zuerst auf Shakesperes Othello aufmerksam geworden sei.

Innerhalb des obengenannten weiteren Freundeskreises bildete sich nun in der Akademie ein engerer — Schiller, Wilh. von Hoven, Petersen, Scharffenstein, — welcher vorzugsweise die Poesie pflegte. Man las besonders die in grossen Empfindungen schwelgenden Dichter, z. B. Klingers Trauerspiel „Die Zwillinge“, Leisewitzens „Julius von Tarent“; die jungen Leute wagten sich aber auch selbst an grössere Dichtungen und kritisierten sich gegenseitig mit gebührender Schärfe. Nach Scharffensteins Bericht war Goethe wegen seines Werther und seines Götz der Abgott dieses kleinen Kreises. Seinen Vertrauten las

Schiller später in Bruchstücken seine „Räuber“ vor. (Vgl. R. Weltrich, Friedrich Schiller, 1885, I, S. 286.)

So bildete ein förmlich stürmisches Verlangen nach Freundschaft einen wesentlichen Bestandteil des jugendlichen Schillerschen Geistes. Ohne die versöhnende Gemütswirkung einer Familie und weiblicher Herzen, eingezwängt in ein schablonenhaft geregeltes Studieren, den urgewaltigen Durchbruch des Dramatikers in sich fühlend, zu philosophischen Grübeleien geneigt, dürstete der Zögling Schiller nach einer Freundschaft, in welcher gleichsam Gott und Mensch, Religion und Kunst, Mann und Weib für ihn zusammenfliessen sollten. Seine damalige Sehnsucht nach Freundschaft besass naturgemäss etwas Mystisch-Überschwengliches, etwas Pantheistisch-Zerfliessendes, war ein Schwelgen in lauter Moll-Phantasien. Es ist noch nicht der ideale Freundschafts-Enthusiasmus, welcher sich beim ersten Begegnen mit Körner ausspricht, noch weniger jene grossartige ethische Selbstbeschränkung, welche dem Bunde mit Goethe die Weihe giebt. Es ist vielmehr ein Gähren und Wogen der sich heranwälzenden titanischen Kraft in diesem Jünglinge, es ist das Schwellen und Knospen einer jungfräulich-reinen Seele, das machtvolle Erbrausen eines Frühlingssturmes, bevor im Mai des Lebens der Dithyrambus des Freundschafts-Glaubens majestätisch zum Himmel der Ideale emportönt!

Spuren jener Stimmung sind noch erhalten in Gedichten Schillers, welche jener Periode entstammen. Gegen Ende seines Aufenthaltes in der Akademie löste Schiller sein bewegtes Innere in zwei Ergüssen, welche in die spätere Sammlung seiner Gedichte übergegangen sind, nachdem sie zuerst in der Anthologie von 1782 erschienen waren. Es ist dies zunächst „Der Triumph der Liebe. Eine Hymne.“ Dort preist der Dichter die Liebe als die treibende Kraft, welche als Anziehung ebenso die Natur wie die Geisterwelt beherrscht. Gleich das Thema eröffnet das Ganze:

Selig durch die Liebe
Götter — durch die Liebe
Menschen Göttern gleich!
Liebe macht den Himmel
Himmlischer — die Erde
Zu dem Himmelreich.

Dieses Thema kehrt fünfmal wieder, eröffnet und beschliesst das Gedicht, welches in einer Einleitung zunächst das eiserne, liebeleere

Zeitalter der Menschen schildert. Von diesem dunklen Hintergrunde hebt sich um so lichtvoller die Geburt der Aphrodite und des Amor ab: aus der Schönheit geht die Liebe hervor. Selbst die höchsten Götter, Zeus und Apollo, finden nur in der Liebe zu Menschen wahre Befriedigung, während die kalte stolze Schönheit der Here zur Liebe unfähig bleibt. Der Macht der Liebe und des Gesanges beugt sich selbst die Hölle, die Liebe mildert selbst die strafende göttliche Gerechtigkeit im Jenseits („Minos, Thränen im Gesichte, Milderte die Qualgerichte; Zärtlich um Megärens Wangen Küssten sich die wilden Schlangen"). Aber nicht bloss die menschlich fühlenden Götter im Himmel, auf Erden und in der Unterwelt lassen sich verklären durch die süsse Macht der Liebe; sogar die Natur, das Universum ist vom Hauch der Liebe durchdrungen:

Liebe, Liebe lächelt nur
Aus dem Auge der Natur,
Wie aus einem Spiegel!
Liebe, Liebe lispelt nur
Auf der Laute der Natur.

Vor diesem Zusammenklang der Gottheit, der Menschheit und der Natur in der Liebe muss selbst die „grosse Göttin mit dem Sonnenblicke, die Weisheit" zurücktreten; die Vernunft hat sich der Liebe unterzuordnen, denn letztere allein ist fähig, über Tod und Grab zu triumphieren und durch Einswerden mit Gott uns die Unsterblichkeit zu sichern. So fliessen dann die drei vorangehenden Hauptteile des Gedichtes zusammen in den Triumphgesang, in das gewaltige Finale:

Wer die steile Sternenbahn
Ging dir heldenkühn voran
Zu der Gottheit Sitze?
Wer zerriss das Heiligtum,
Zeigte dir Elysium
Durch des Grabes Ritze?
Lockte s i e uns nicht hinein,
Möchten wir u n s t e r b l i c h sein?
Suchten auch die Geister
Ohne sie den Meister?
Liebe, Liebe leitet nur
Zu dem Vater der Natur,
Liebe nur die Geister.

Schiller spricht hier in theosophisch-monistischer Form dasselbe

aus, was er in der Periode seiner Reife erst durch Überwindung eines weltgesetzlichen Dualismus zu erreichen sucht.

Zunächst als Einzeldruck, dann mit Veränderungen erschien in der „Anthologie" (1782) die „Elegie auf den frühzeitigen Tod Johann Christian Weckerlins." Um den stürmischen Schmerz, welcher diese Dichtung durchstöhnt, würdigen zu können, muss man sich daran erinnern, dass es keinen Geringeren als Jesus Christus (Luk. 7, 13) beim Anblick des Leichenzugs mit dem Jüngling von Nain „der Mutter jammerte". So ergiesst denn Schiller zunächst sein übervolles Herz in Klagen, dass „in diesem komisch-tragischen Gewühl", in „diesem teufelvollen Himmel" (d. h. auf Erden) der Tod eine so furchtbare Gewalt üben kann. Aber dann erhebt er sich zu immer höherem Trost, bis endlich das Ganze gipfelt in der Glaubenszuversicht: „Seine (des befreiten Geistes) Liebe dauert ewig aus." Der Dichter bekennt ein Wiedersehen, eine allgemeine Auferstehung, eine persönliche Unsterblichkeit und eine Befreiung der besseren Menschen durch den Tod zur Herrschaft der Tugend, zum Schauen der Wahrheit:

„Dass die Tugend übers Grab geleite?
Dass es mehr denn eitle Phantasei?
Schon enthüllt sind dir die Rätsel alle!
Wahrheit schlürft dein hochentzückter Geist,
Wahrheit, die in tausendfachem Strahle
Von des grossen Vaters Kelche fleusst."

Aber dieser Sturm der Zweifel und der Schmerzen verwandelt sich schliesslich in das sanfte Säuseln des Friedens, in welchem der Herr vorübergeht:

Wo der Mensch, der Gottes Ratschluss prüfte?
Wo das Aug', den Abgrund durchzuschaun?
Heilig, heilig, heilig bist du, Gott der Grüfte!
Wir verehren dich mit Graun!

Dass Schiller während seines Aufenthaltes in der Akademie auch eine Rede gearbeitet habe über das Thema: „Ist die Freundschaft eines Fürsten dieselbe wie die eines Privatmannes?" bezweifelt Weltrich aus gewichtigen Gründen und lässt sie nur unter Schillers Einfluss entstanden sein.

Es ist am einfachsten, wenn wir hier gleich die Gedichte anreihen, welche Schiller nach seiner Entfernung aus der Akademie ge-

schaffen hat. Lange blieb ihm die theosophische Gotttrunkenheit eigen, welche Liebe und Freundschaft, Geist und Leiblichkeit zusammenfliessen lässt, oder vielmehr von deren mystischer Ureinheit ausgeht und mit derselben in höherer Potenz endet.

Hierher gehören zunächst die sogenannten Lauragedichte. Wir unsererseits sind der Ansicht, dass eine vorurteilslose Prüfung dieser Gedichte und aller auf Frau Luise Vischer bezüglichen Momente immer wieder zu dem Ergebnis führen wird, welches Caroline von Wolzogen (a. a. O. I, 39) also gefasst hat: „Die Gedichte an Laura verdanken wir einem Liebesverständnis mit einer mehr geistreichen als schönen Nachbarin; sie scheinen mehr das Erzeugnis eines ihm bis jetzt unbekannten exaltierten Gefühls, als wahrer Leidenschaft für den bestimmten Gegenstand entsprungen." Noch feinsinniger als die ältere Schwester urteilt Schillers Gattin in ihrem Aufsatz über dessen Leben: „Die Gedichte an Laura zeigen, wie warm und glühend dieses Herz die Liebe empfand, aber doch immer eine eigene Wendung fand, das Höhere des Gefühls mit den Eindrücken des Lebens zu verbinden." Nach Weltrich (I, 443) äusserte sich die mächtige seelische Erregung, die leidenschaftliche Gemütsbeteiligung Schillers in den Lauragedichten in einem Phantasietaumel. Ob aber ein blosser „Anstoss von aussen" (Weltrich) selbst die gewaltigste Dichterphantasie zu solchem Gedankenschwunge steigern kann, erscheint uns mindestens als eine offene Frage. Prüfen wir darum die hierher gehörigen Gedichte selbst.

In der „Phantasie an Laura" geht der Dichter aus vom Zug des „Körpers zum Körper, des Geistes zum Geist". Es ist derselbe Zug, welcher „Sonnenstäubchen paart mit Sonnenstäubchen", welcher „lehrt die schwebenden Planeten ew'gen Ringgangs um die Sonne fliehn". Diese Anziehungskraft beherrscht das Universum, „Sphären ineinander lenkt die Liebe, Weltsysteme dauern nur durch sie", beherrscht auch die irdische Natur: „Ohne Liebe kehrt kein Frühling wieder, ohne Liebe preist kein Wesen Gott!" Aber grösser als in der Welt des Stoffes erweist sich die Liebe als Band der Geister, insbesondere als höchste Macht in der Menschenwelt. Sie allein „umarmt als Fröhlichkeit wilder Schmerzen Überschwang", als „Hoffnung erwärmt sie starrende Verzweiflung". Da, wo sie fehlt, wo „Sünde" herrscht, tritt ihr Gegenteil ein, „Scham und Reue, das Eumenidenpaar". Aber zu ihrem vollen Triumph in der Menschenwelt kann die

Liebe erst dann gelangen, wenn „die Zeit mit Ewigkeit sich traut“, wenn nach „Weltenbrand“ „eine schönere Aurora sich rötet“ über Liebenden.

Also auch hier wieder erscheint als Grundgedanke: es giebt eine ewige Liebe von für einander bestimmten Menschen; sie kann zur vollen Entfaltung erst in einem Reiche höherer Leiblichkeit gelangen, („Weltenbrand wird Hochzeitfackel werden“), aber nur dann, wenn sie schon hier das Böse zu überwinden angefangen, so dass sie schon hier als ästhetisch-ethische Schönheit hindurchbricht. „Und entbunden von den goldnen Kindern, strahlt das Auge Sonnenpracht.“

Das bedeutendste unter den Laura-Gedichten ist „Das Geheimnis der Reminiscenz“. Es wurzelt in dem platonischen Mythus, dass die Menschenseelen in einem vorzeitlichen Dasein bereits gelebt und zur Strafe für dort begangene Sünden in den Kerker des irdischen Leibes verbannt seien. Eine dunkle Erinnerung an diesen vorzeitlichen Zustand breche besonders in solchen Liebenden hindurch, welche dort noch Eins gewesen, noch nicht in die Zweiheit der Geschlechter auseinandergerissen seien. Dies bedeuten die Worte:

Innig mir verbunden
Warst du in Äonen, die verschwunden;
Meine Muse sah es auf der trüben
Tafel der Vergangenheit geschrieben:
Eins mit deinem Lieben!

Aber die tiefsinnig ahnende Spekulation des jugendlichen Dichters erhebt sich hoch noch über Platos poetische Philosophie empor: sie dringt in der That bis zu dem Urgeheimnis vor, welches Gott und die Geisteswelt erfüllt, dem Gesetz des Gegensatzes (im Unterschied sowohl von Gegenbild wie von Gegenteil). So wie Schiller und Goethe die höchsten sich ergänzenden, für einander bestimmten Glieder eines Gegensatzes bilden und dadurch eine höhere, über den Gegensatz hinausliegende Einheit hervorbringen: so sind auch zwei durch wahre Liebe oder Freundschaft verbundene Menschengeister nur die Glieder eines Gegensatzes, welcher zur Einheit eines neuen, eben dieses Menschen, emporgeführt werden soll. Jener neue ideale Mensch aber, welcher durch das thatsächliche Ineinanderleben von zwei Liebenden als ein konkretes Ganze erzeugt werden soll, muss als Gedanke in Gott, als Bild in der göttlichen Phantasie schon von Ewigkeit gelebt haben; was durch den freien Zusammenschluss zweier

Menschen wirklich geworden ist, das muss vor allem irdischen Dasein als möglich in Gott geruht haben. In dichterisch-plastischer Sprache drückt dies Schiller also aus:

Und in innig festverbundnem Wesen,
Also hab' ich's staunend dort gelesen,
Waren wir ein Gott, ein schaffend Leben,
Und uns ward, sie herrschend zu durchweben,
Frei die Welt gegeben.

Diese ursprüngliche Einheit von zwei für einander bestimmten Personen in Gott hat sich auf Erden aufgelöst in einen Gegensatz, dessen beide Glieder mit himmlischer Naturgewalt zu einander zurückstreben. Eben dieser allmächtige, in allem Weh der Getrenntheit doch beseligende Drang ist die Liebe.

Weine, Laura! dieser Gott ist nimmer,
Du und ich des Gottes schöne Trümmer,
Und in uns ein unersättlich Dringen,
Das verlorne Wesen einzuschlingen,
Gottheit zu erschwingen.

Darum, Laura, dieses Glutverlangen,
Ewig starr an deinem Mund zu hangen,
Und die Wollust, deinen Hauch zu trinken,
In dein Wesen, wenn sich Blicke winken,
Sterbend zu versinken.

Wir müssen beachten, dass Schiller im sechsten Verse nicht sagt: wir waren Gott, oder: zu Gott, oder: der Gott, sondern: „ein" Gott. Hierdurch schliesst er jedes pantheistische Erzeugen des sogenannten göttlichen Geistes durch menschliche Geister aus; in dem Begriff „ein Gott" ist eine innergöttliche, menschliche Urindividualität enthalten, über welche Gott selbst noch hinausliegen muss, denn sonst konnte Schiller nicht hinzufügen: Und uns ward frei die Welt gegeben, nämlich von Gott.

Betrachtet man das Gedicht unter diesem Gesichtspunkt, dann wird eine unbefangene Kritik zugeben müssen, dass hier der Gipfel der „sentimentalischen" Liebespoesie erreicht ist, zwar nicht der Form, wohl aber dem Gehalte nach; gewiss hat die naive Liebespoesie in Goethe ihre Vollendung erreicht, aber sie steht unter der Schillerschen, ebenso, wie die Natur unter dem Geist. Bei Goethe liebt der Mensch als ein Teil der vom Geiste Gottes beseelten Natur, bei Schiller als ein Teil der innergöttlichen Gemüts- und Gedankenwelt. Bei Goethe

trägt die Liebe das Gepräge des kindlichen Geniessens ihrer selbst und der Natur; sie ist wesentlich nichts anderes als die Freude am künstlerisch verschönten Gegenbild des eigenen Ich. Der grösste Held, welchen Goethe geschaffen, Faust, vermag nicht wahrhaft sittlich zu lieben; in der grössten Goetheschen Verherrlichung der Liebe, in den „Wahlverwandtschaften", erscheint die Liebe überwiegend als das Erliegen unter einer magischen Naturgewalt. Aber schon für den jugendlichen Schiller hat die Liebe eine viel höhere Bedeutung: sie ist ihm die Kraft „Gottheit zu erschwingen" (Vers 8). So ist ihm die Liebe wohl die oberste Realität auf Erden, aber doch nur, um auf diesem Grunde durch sittliche Arbeit zu „erschwingen", zum denkbar höchsten idealen Besitz zu gelangen.

Viel bekannter als „Das Geheimnis der Reminiscenz" ist der Hymnus „An die Freude". Er ist sangbar, er ist leichter verständlich und darum beliebter; aber an poetisch-philosophischer Tiefe erreicht er „Das Geheimnis" keineswegs. Auch hier fallen ja wieder die Begriffe der Freundschaft und der Liebe zusammen in dem Oberbegriff der „Sympathie", welcher dem Jüngling Schiller so geläufig ist; aber der Optimismus, welcher das Ganze durchweht, neigt mehr zu Goethescher Art hin, als man dies sonst bei Schiller gewohnt ist. Wir haben es eben mit dem dichterischen Widerhall jenes Glückes zu thun, welches Schiller zum ersten Male nach unsäglich trüben Jahren im Besitz des Körnerschen Freundeskreises empfand. „Ein Freund, geprüft im Tod" konnte für den damaligen Schiller nur Körner sein. Gleichwohl bezeichnet das Gedicht nach einer Seite hin einen Fortschritt in der Schillerschen Dichtung: die Schiller eigentümliche sittliche, zum Teil sogar religiöse Auffassung der Liebe bricht hier zum ersten Male mit siegender Gewalt hindurch. Die Freude, welche alle Wesen empfinden, ist nichts anderes als das, was die Religionsphilosophie später als den „Willen zum Leben" bezeichnet hat, nur dass Schiller diesen „Willen" (im Universum) optimistisch wendet, und nicht pessimistisch ausbeutet. Das was Schiller aber „Freude" nennt innerhalb der Menschenwelt, umfasst nichts weniger als Glauben, Hoffnung, Liebe zugleich. Da keine Einheitlichkeit der Entwicklung in dem Hymnus herrscht, so erscheint auch die am Schluss angestrebte Steigerung mehr als eine künstliche, denn als eine künstlerisch natürliche. Geradezu bedauerlich bleibt im vorletzten Vers die Wein-Episode! Es liesse sich ja vielleicht die hier hervor-

tretende Verbindung des erhabensten sittlichen Gelübdes mit der Symbolik des „Traubenblutes“ als eine dichterische Parallele zur Abendmahlsfeier noch verteidigen; aber die unglückseligen Zeilen: „Trinken Sanftmut Kannibalen, die Verzweiflung Heldenmut“ zerstören alles. Wir würden viel darum geben, wenn Schiller diese beiden Strophen später getilgt und die „dem guten Geist überm Sternenzelt“ dargebrachte Libation in ein Totenopfer an seinen eigenen Versen verwandelt hätte.

Unmittelbaren Bezug auf Körner hat nun das Gedicht „Die Freundschaft“, worin Schiller wieder seiner selbst würdig ist. Beim ersten Erscheinen dieses Hymnus war der Überschrift in Parenthese hinzugefügt: Aus den Briefen Julius an Raphael, einem noch ungedruckten Roman. Wir wissen jetzt, dass mit „Julius“ Schiller, mit „Raphael“ Körner gemeint ist; das Denkmal aber, welches beide ihrer eigenen Freundschaft unwillkürlich in ihrem Briefwechsel gesetzt haben, wird hier zur grossartigsten dichterischen Verherrlichung der Freundschaft, welches in unserer Litteratur vorhanden ist. Hat die Ballade „Die Bürgschaft“ ein Freundespaar der alten Welt unsterblich gemacht, so dieser Hymnus ein Freundespaar der neuen, damit aber zugleich das Wesen der Freundschaft oder besser der Freundesliebe unter den denkbar höchsten Gesichtspunkten schildernd. Hier ist das persönlichste Erlebnis in künstlerisch vollendeter Form unmittelbar verbunden mit einem Urgesetz, mit einem allgemeinsten, unter welchem selbst Gott steht. Ganz derselbe Gedankengehalt, nur weniger abgeklärt, findet sich in dem Brief Schillers an Reinwald vom 14. April 1783 und in der Theosophie des Julius, endlich auch in dem herrlichen Brief an Körner aus Mannheim vom 22. Februar 1785.

Wie die stofflichen Welten — das „Körperweltgewühle“ — um das Herz des grossen Weltenraumes (d. h. die Centralsonne) Labyrinthenbahnen ziehn“, so auch „Geister in umarmenden Systemen nach der grossen Geistersonne strömen“. Wie Christus redet von einem „Reich der Himmel“, so hier der Dichter von umarmenden Systemen d. h. als Glieder von Gegensätzen sich zusammenschliessenden Ordnungen der Geister. Was innerhalb der stofflichen Welt die Anziehung, das ist innerhalb der Geister- (nicht: Geistes-) Welt die Liebe. Grandios aber ist die Ahnung des Dichters, dass beide Welten „wälzet eines Rades Schwung zum Ziele“. Da eine nur in sich selbst kreisende Bahn

kein Ziel haben kann, so muss ein gemeinsames Ziel der Körper und der Geisterwelt gemeint sein, welches über beide hinausliegt. Als solches kann nur Gott gedacht werden: wenn Gott „alles in allem“ und „alles in allen“ sein wird (1 Kor. 15, 28), dann wird dieses Ziel erreicht sein.

Nun aber entspricht jedem Ziele ein Anfang; worin bestand dieser? Als blosser „Weltenmeister“ war Gott „freundlos“ und „fühlte Mangel“, weil er mit sich selbst, mit dem Himmel seiner Gedanken allein war. Wohl empfand er ewige Wonne, an seiner innergöttlichen Herrlichkeit, seiner vollendet schönen „Natur“, seiner unfassbar reichen „Bilderwelt“; aber weil diese ihm keine Liebe zurückgeben konnte, so schuf er Geister, damit sie würden „sel'ge Spiegel seiner Seligkeit“. Nur Geister, welche rein sind wie ein Spiegel, können ihm „Seligkeit“ in diesem Sinne zurückstrahlen, ihm Gegenliebe zurückgeben; die Wonne in seiner inneren und äusseren „Natur“ ist auch in Gott nur Selbstbespiegelung, nur Widerhall, womit Gott im Grunde nicht über sich hinaus kommt. So ist er wohl absolut im Sinne von „Endlosigkeit“, aber noch nicht im Sinne von „Unendlichkeit“. Diese positive Unendlichkeit geht auch für Gott nur aus der Überwindung eines — Gegensatzes hervor; und dieser Gegensatz seiner selbst ist das ganze Geisterreich, sofern es ihm die Seligkeit eigener freier Gegenliebe zurückstrahlt: „Aus dem Kelch des ganzen Seelenreiches schäumt ihm — die Unendlichkeit.“ Auch über diesen „Kelch“ bleibt Gott in alle Ewigkeit erhaben wie der Meister über sein Gefäss, der Künstler über sein Werk; aber dieses „ganze Geisterreich“ ist nicht mehr bloss sein innergöttliches Gegenbild, welches naturnotwendig als seine Selbstbespiegelung aus ihm hervorgeht, sondern es ist sein Gegensatz, welcher durch Freiheit sich mit Gott zusammen schliesst und dadurch erst die Seligkeit Gottes zu einer unendlichen, menschlich geredet: zu einer verdoppelten — macht.

Nun denn! derselbe Gegensatz, welcher urbildlich Gott und Geisterreich zusammenschliesst, kehrt abbildlich im Kleinen wieder in der Freundschaft. Lässt sich wohl das Wesen der Freundschaft grossartiger denken, und lässt es sich herrlicher poetisch darstellen, als Schiller es in folgenden Versen gethan hat:

Stünd' im All der Schöpfung ich alleine,
Seelen träumt' ich in die Felsensteine,
Und umarmend küsst' ich sie —
Meine Klagen stöhnt ich in die Lüfte,

Freute mich, antworteten die Klüfte,
Thor genug! der süssen Sympathie.

Diesem Zustande des Alleinsichfühlens in aller Herrlichkeit der Welt stellt nun Schiller die Seligkeit der Freundschaft, die Gegenliebe eines Gegen-Ich, eines wahrhaften Du, gegenüber:

War's nicht dies allmächtige Getriebe,
Das zum ew'gen Jubelbund der Liebe
Unsre Herzen aneinander zwang?
Raphael, an deinem Arm — o Wonne!
Wag' auch ich zur grossen Geistersonne
Freudigmutig den Vollendungsgang!

Glücklich! Glücklich! Dich hab' ich gefunden,
Hab' aus Millionen dich umwunden,
Und aus Millionen mein bist du.
Lass das Chaos diese Welt umrütteln,
Durcheinander die Atome schütteln;
Ewig fliehn sich unsre Herzen zu.

Muss ich nicht aus deinen Flammenaugen
Meiner Wollust Widerstrahlen saugen?
Nur in dir bestaun' ich mich —
Schöner malt sich mir die schöne Erde,
Heller spiegelt in des Freunds Gebärde
Reizender der Himmel sich.

Schwermut wirft die bangen Thränenlasten,
Süsser von des Leidens Sturm zu rasten,
In der Liebe Busen ab;
Sucht nicht selbst das folternde Entzücken
In des Freunds beredten Strahlenblicken
Ungeduldig ein wollüst'ges Grab?

So ist also die Freundesliebe Quell aller wahren Selbsterkenntnis, Ursprung aller bloss subjektiven Schönheit, Überwinderin oder Sänftigerin aller Leiden; ja selbst die Liebe der Geschlechter, „das folternde Entzücken" geht in Freundschaft auf und unter.

Aber nicht bloss in dieser kurzen Spanne Zeit, nein! in alle Ewigkeit ist Freundschaft das Band der Geister, das Mittel der gegenseitigen Vollendung:

Aufwärts durch die tausendfachen Stufen
Zahlenloser Geister, die nicht schufen,
Waltet göttlich dieser Drang,
Arm in Arme, höher stets und höher
Wallen wir einmüt'gen Ringeltanzes,

Bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes
Sterbend untertauchen Mass und Zeit! --

Welch' eine unermessliche Perspektive für die echte Freundschaft! Welch' eine Selbstbewahrung der ureignen Persönlichkeit bei aller Selbsthingabe! Welch ein ethischer Monismus als Ergebnis eines ewigen ethischen Dualismus! In diesem Monismus, dem „Meer des ew'gen Glanzes“ werden „sterbend untertauchen Mass und Zeit“: Die Formen der Beschränkung von aussen werden fallen, als vergottete Menschen („Götter“) werden „wir liebend uns umfassen!“

Was „Das Ideal und das Leben“ in der Periode der Vollendung Schillers, das ist „Die Freundschaft“ in seiner Blütezeit; leider entnimmt aber jenes sein vollendetstes Gedicht seine Bildersprache der antiken Welt, während diese Jugendschöpfung national uns anmutet.

Noch einmal in seinem späteren Leben hat Schiller denselben Grundgedanken in dichterische Formen gekleidet, aber er hat nicht wieder diese unvergleichliche Vermählung von Geist und Natur, von Gehalt und Bild erreicht. Das erste hieher gehörige Gedicht trägt die Ueberschrift: „Die Ideale“. Wie einst in dem gleichnamigen Hymnus die Freundschaft unmittelbar verherrlicht wurde, so jetzt mittelbar. Die Ideale der Jugend sind zerronnen, die einstige Beseelung der Natur durch die Phantasie ist ermattet, der Thatendrang hat lernen müssen, sich zu bescheiden, die schöne Liebeszeit entfloh, Ruhm vor der Welt erschien in seiner Nichtigkeit: nur die Freundschaft blieb übrig.

Von all dem rauschenden Geleite,
Wer harrte liebend bei mir aus?
Wer steht mir tröstend noch zur Seite
Und folgt mir bis zum finstern Haus?
Du, die du alle Wunden heilest,
Der Freundschaft leise, zarte Hand,
Des Lebens Bürden liebend teilest,
Du, die ich frühe sucht und fand.

Hier stellt Schiller offenbar die rein geistige Freundschaft über „die schöne Liebeszeit“ der Jugend, und darin hat er recht. Um so mehr bleibt es zu bedauern, dass er die Wirkung dieses Gedichtes abgeschwächt hat durch den letzten Vers. Mag er ein noch so grosses Schwergewicht an das unpoetische Wort „Beschäftigung“ hängen, das Ganze schliesst doch mit einer Ermattung, welche wohl in einer Welt von Stammbuchsversen immer noch als Riese empor-

ragt, aber innerhalb des Schillerschen Olymp kein Bürgerrecht haben sollte.

Kehren wir nunmehr zu den Jugendfreundschaften Schillers zurück, so möchten wir vor allen Dingen warnen, von dem sie umfliessenden Duft der Romantik oder vielmehr von ihrer seraphischen Stimmung aus zu weit gehende Schlüsse ziehen zu wollen auf deren inneren Gehalt. Freundschaften in diesem Alter tragen selbst bei den begabtesten und idealsten Jünglingen noch einen Zusatz von Naturhaftigkeit des seelisch-physischen dunklen Dranges in sich; das dämmernde Leben der Knospe kann nie und nirgends die Klarheit und Schönheit der Blüte, den Vollgehalt der Frucht haben. Schiller ist vielleicht noch schneller als Goethe über seine jeweiligen Umgebungen hinausgewachsen, und es ist ein glänzendes Zeugnis für die Begabung Körners und Wilh. von Humboldts, dass sie bis zuletzt Schritt mit ihm zu halten vermochten.

Wir besitzen ein interessantes Zeugnis darüber, wie Schiller später über seine oben genannten Jugendfreunde urteilte. So berichtet er aus Ludwigsburg an Körner am 4. Oktober 1793: „Von meinen alten Bekannten sehe ich viele, aber nur die wenigsten interessieren mich. Es ist hier in Schwaben nicht so viel Stoff und Gehalt, als Du Dir einbildest, und diesen wenigen fehlt es gar zu sehr an der Form. Manche, die ich als helle, aufstrebende Köpfe verliess, sind ganz materiell geworden und verbauert. Bei einigen andern finde ich noch manche der Ideen in Gang, die ich selbst ehemals in ihnen niederlegte: ein Beweis, dass sie blosse Gefässe sind. Unter den besten ist der M. Conz. Einer meiner ehemaligen familiärsten Jugendfreunde, Dr. Hoven von hier, ist ein brauchbarer Arzt geworden, aber als Schriftsteller, wozu er sehr viel Anlage hatte, ist er zurückgeblieben. Mit ihm habe ich von meinem dreizehnten Jahre bis fast zum einundzwanzigsten alle Epochen des Geistes gemeinschaftlich durchwandert. Zusammen dichteten wir, trieben wir Medizin und Philosophie. Ich bestimmte gewöhnlich seine Neigungen. Jetzt haben wir sehr verschiedene Bahnen genommen, dass wir einander kaum mehr finden würden, wenn ich nicht noch medizinische Reminiscenzen hätte.“ Es ist interessant, das Zeugnis Hovens über Schiller aus jener Zeit (1793) hiermit zu vergleichen. Dieser berichtet: „Ich fand einen ganz andern Mann nach einer Trennung von

10 Jahren in ihm. Leider war der Genuss seines Umganges häufig, fast täglich, durch seine Krankheitsanfälle gestört; aber in den Stunden des Besserbefindens — in welcher Fülle ergoss sich da der Reichtum seines Geistes! Wie liebevoll zeigte sich sein weiches, teilnehmendes Herz! Wie sichtbar drückte sich in allen seinen Reden und Handlungen sein edler Charakter aus! Kurz, er war ein vollendeter Mann geworden!"

Übrigens bestätigt ein noch vorhandener Brief Schillers an Petersen (Mannheim den 1. Juli 1784), wie begründet das obige abfällige Urteil des Dichters über seine Akademie-Freunde war. (Vgl. F. Jonas, Schillers Briefe. 1892. I, 199 ff.).

Es sind andrerseits auch noch Zeugnisse auf uns gelangt, dass eine so vulkanische Natur, wie der jugendliche Schiller das „Himmelhoch jauchzend, zum Tode betrübt" praktisch auch in Bezug auf die Freundschaft übte. So schreibt er an den späteren württembergischen General-Armeearzt Dr. von Jakobi am 6. November 1782: „Deine Vorwürfe über mein Misstrauen in Freunde sind nicht ganz gerecht. Eine verdriessliche Erfahrung hat mich wahre Teilnehmung von derjenigen, woran mehr Neugierde und Maul Teil haben, unterscheiden gelehrt" (F. Jonas, a. a. O. I, 74).

Noch viel stärker aber drückt sich Schiller in Briefen an seinen Freund Andreas Streicher aus. Letzterer war geboren 1761 in Stuttgart und starb als berühmter und begüterter Pianofortefabrikant in Wien am 25. Mai 1833. Er war der treue Gefährte Schillers auf dessen Flucht aus Stuttgart am 17. Sept. 1782 und hat damals mit rührendster Treue zu seinem genialen Freunde gestanden. Als beide zu Oggersheim bei Mannheim verborgen lebten, opferte Streicher den Rest seiner Barschaft und Schiller verkaufte seine Uhr, damit beide nicht zu verhungern brauchten. Deshalb bittet auch Schiller von Bauerbach aus am 8. Dezember 1782 den Buchhändler Friedrich Schwan in Mannheim, seinen „zurückgelassenen Freund und Landsmann in Schutz zu nehmen" und fügt hinzu: „Sie thun es mir." Nachdem Streicher einige Jahre in Mannheim und München gelebt hatte, ging er 1794 nach Wien, wo er sich als Klavierlehrer auszeichnete, und später das Pianofortegeschäft seiner Frau (einer gebornen Stein aus Augsburg) fortführte. Drei Jahre nach seinem Tode erschien die von ihm selbst verfasste Schrift: „Schillers Flucht von Stuttgart und Aufenthalt in Mannheim von 1782 bis 1785. 1836."

Schiller hat während seines ganzen Lebens mit inniger Dankbarkeit von Streicher gesprochen. Im Oktober 1795 erfuhr er durch einen Brief, dass es diesem Jugendfreunde sehr wohlgehe, und dass er — Schiller — auch ohne persönlichen Verkehr in dem Herzen Streichers fortlebe.

An jenen Musiker nun hat Schiller von Bauerbach aus, dem Gute der Frau von Wolzogen bei Meiningen, mehrere Briefe gerichtet, denen wir folgende charakteristische Stellen entnehmen. So schreibt er am 8. Dezember 1782: „Was Sie thun, lieber Freund, behalten Sie diese praktische Wahrheit vor Augen, die Ihren unerfahrenen Freund nur zu viel gekostet hat: Wenn man die Menschen braucht, so muss man ein H t werden, oder sich ihnen unentbehrlich machen. Eines von beiden, oder man sinkt unter.“ Noch viel stärker wirft er sich in Gegensätzen herum, in einem Briefe vom 4. Jan. 1793: „Frau von Wolzogen ist wieder hier und hat ihren Bruder, den Oberhofmeister von Marschalk, der bei Bamberg eine Erbschaft von beinahe 200 000 Gulden gethan, begleitet. Sie können sich vorstellen, mit welcher Ungeduld ich ihr entgegenflog. — Aber nun! — Lieber Freund, trauen Sie niemand mehr. Die Freundschaft eines Menschen ist das Ding, das sich des Suchens nicht verlohnt. Wehe dem, den seine Umstände nötigen, auf fremde Hilfe zu bauen. Gottlob! Das Letztere war diesmal nicht.

Die gnädige Frau versicherte mich zwar, wie sehr sie gewünscht hätte, ein Werkzeug in dem Plane meines künftigen Glückes zu sein, aber — ich werde selbst so viel Einsicht haben, dass ihre Pflichten gegen ihre Kinder vorgingen, und diese müssten es unstreitig entgelten, wenn der Herzog von W. Wind bekäme; das war mir genug.“

In demselben Briefe aber fährt Schiller fort: „Durch die Bemühung des Bibliothekars Reinwald, meines sehr erprobten Freundes, bin ich einem jungen Herrn von Wrmb bekannt geworden, der meine Räuber“ auswendig kann und vielleicht eine Fortsetzung liefern wird. Er war beim ersten Anblick mein Busenfreund. Seine Seele schmolz in die meinige. Ich soll mit meinem Wrmb diesen Winter auf sein Gut, ein Dorf im Thüringerwalde, dort ganz mir selbst, und — der Freundschaft leben, und was das Beste ist, schiessen lernen, denn mein Freund hat dort hohe Jagd. Ich hoffe, dass das eine glückliche Revolution in meinem Kopf und Herzen machen soll.“

Schillers Freundschaft mit Frau von Wolzogen.

Henriette Freifrau von Wolzogen, geborne Marschalk von Ostheim (1745 bis 1788) hatte vier Söhne auf der Akademie in Stuttgart. Die beiden ältesten, Wilhelm und Karl, waren Mitschüler Schillers und hatten 1780 ihre Mutter auf die hervorragende Begabung Schillers aufmerksam gemacht, so dass schon damals Frau von Wolzogen den jungen Dichter persönlich kennen lernte. Um ihrer Kinder willen hielt sie sich öfter in Stuttgart auf. Im September 1782 hatte sie nun Schillern die Zusage gegeben, dass er für den Fall einer nötig werdenden Flucht aus Stuttgart Schutz vor Verfolgung finden solle auf ihrem im Walde versteckten Gute Bauerbach bei Meiningen. Als Schiller nun wirklich geflohen war und in Mannheim sein Fiesko nicht sofort zur Aufführung angenommen wurde, schrieb er Mitte November 1782 an Frau von Wolzogen nach Stuttgart und bat sie, nunmehr ihr Versprechen zu erfüllen. Mit ihrer Einwilligung reiste er dann am 30. November von Oggersheim mit der Post nach Meiningen ab, wo er in den ersten Tagen des Dezember anlangte. Die von dort aus und später gewechselten Briefe hat Alfred von Wolzogen veröffentlicht in dem Buche „Schillers Beziehungen zu Eltern, Geschwistern und der Familie von Wolzogen". 1859, Seite 393—462.

So schreibt denn nun Schiller von Bauerbach aus am 4. Januar 1783 an Frau von Wolzogen: „Auf die Bekanntschaft Ihres Freundes (des Bibliothekar Reinwald in Meiningen) freue ich mich wie auf einen zu machenden Fund. Sie glauben nicht, wie nötig es ist, dass ich edle Menschen finde. Diese müssen mich mit dem ganzen Geschlecht wieder versöhnen, mit welchem ich mich beinahe überworfen hätte. Es ist ein Unglück, dass gutherzige Menschen so gern in das entgegengesetzte Ende geworfen werden, den Menschenhass, wenn einige unwürdige Charaktere ihre warmen Urteile betrügen. Gerade so ging es mir. Ich hatte die halbe Welt mit der glühendsten Empfindung umfasst, und am Ende fand ich, dass ich einen kalten Eisklumpen in den Armen hatte."

Am 1. Februar 1783 schreibt Schiller a. B.: „Meine Wünsche und meine Thränen haben Sie begleitet, beste Freundin. Wo Sie auch sind — werden Sie solches Gefolge von mir bekommen."

Den 27. März 1783 a. B.: „Weil ich eine Entdeckung unmög-

lich Gefahr laufen kann, so muss ich einen Schritt thun, der mir von allen meines Lebens der schmerzlichste ist — Ich muss Sie verlassen. Ich muss Sie zum letztenmal gesehen haben. Es kostet mich viel, es Ihnen zu sagen. Ich will nicht bergen, dass ich dadurch manche schöne herrliche Hoffnung aufgeben muss, dass es vielleicht einen Riss in meinem ganzen künftigen Schicksal zurücklässt; aber die Beruhigung meiner Ehre gehet vor, und mein Stolz hat meiner Tugend schon so viel Dienste gethan, dass ich ihm auch eine Tugend preisgeben muss."

An Wilhelm von Wolzogen schreibt Schiller den 25. Mai 1783 a. B.: „Ein grosses, ein warmes Herz ist die ganze Anlage zur Seligkeit und ein Freund ist ihre Vollendung. Seien Sie zufrieden, mein Lieber, dass Sie beides haben; Achtung nur ist der Freundschaft unfehlbares Band."

An Frau von Wolzogen am 30. Mai 1783: „Dass ich bei Ihnen bleiben und wo möglich begraben werde, versteht sich. Ich werde es auch wohl bleiben lassen, mich von Ihnen zu trennen, da mir drei Tage schon unerträglich sind. Nur das ist die Frage, wie ich bei Ihnen auf die Dauer meine Glückseligkeit gründen kann. Aber gründen will ich sie, oder nicht leben, und jetzt vergleiche ich mein Herz oder meine Kraft mit der ungeheuersten Hindernis, und ich weiss es: ich überwinde sie."

Als Schiller nach Mannheim zurückgekehrt ist, schreibt er Frau von Wolzogen von dort am 28. Juli 1783. „Bleiben Sie, meine Liebe, bleiben Sie, was Sie mir bisher gewesen sind: meine erste und teuerste Freundin, und lassen Sie uns ohne Zeugen ein Beispiel unverfälschter Freundschaft sein. Wir wollen uns beide besser und edler machen; wir wollen durch wechselseitigen Anteil und den zartesten Bund schöner Empfindungen die Glückseligkeit dieses Lebens erschöpfen, und am Ende stolz auf dieses untadelhafte Bündnis sein. Nehmen Sie keinen Freund mehr in Ihrem Herzen auf. Das meinige bleibt Ihnen bis in den Tod, und wo möglich noch über diesen hinaus." Seit Anfang des Jahres 1784 bis zum 8. Oktober folgen Briefe, worin Schiller immer wieder um Nachsicht wegen seiner Schulden bittet. Endlich schreibt er von Mannheim aus: „Eher will ich mir alles entziehn, als diejenige leiden sehen, der ich alles, alles schuldig bin." Selbst am 23. Sept. 1786 tröstet er Frau von Wolzogen: „Auf Ostern erhalten Sie zuverlässig Geld." Weimar, den 1. August 1787:

„Glauben Sie mir, liebste Wolzogen, dass diese vielen Hindernisse, die sich seit 3—4 Jahren mir in den Weg werfen, dass ich Sie nicht bezahlen kann, manche Stunde meines Lebens zu einer Marterstunde für mich machten. Wäre mein Metier durch Fleiss, durch Handarbeit, durch Hunger zu erzwingen, Sie würden bezahlt sein; aber meine Arbeiten wollen Abwartung, Heiterkeit des Geistes, und kann man dieser befehlen? Gewiss, gute, liebe Freundin, sähen Sie in mein Herz, Sie würden nachsichtig gegen mich sein." „Alle die Ihrigen, meine Beste, sind so gut und bleiben mir ewig wert. Schreiben Sie mir Ihre ganze Lebensart vom Morgen bis in die Nacht — auf diese Art überzeuge ich mich doch, dass Sie auch mich in dem Herzen tragen, wie ich Sie in dem meinigen." Desgleichen am 11. August 1783: „Wie froh will ich den Augenblick erwarten, der mich wieder zu Ihnen zurückbringt; wie sehr haben Sie in meinen Augen neben diesen neuen Connaissancen gewonnen! Ich will und kann auch recht fleissig bei Ihnen arbeiten. Mein Aufenthalt in Bauerbach soll mir von allen Seiten der vorteilhafteste bleiben, und weder Ihnen noch mir jemals zum Vorwurf gereichen." „Sollten Sie, eine Christin, die es fühlt, dass der Faden unserer Schicksale durch die Hand Gottes geht, an wahren Glückseligkeiten des Lebens verzweifeln? Nein, meine Teuerste, ich weiss, das thun Sie nicht und wenn das Ihre Beruhigung vermehren kann: ich hafte Ihnen für ewige Freundschaft." Desgleichen am 11. Sept. aus Mannheim: „Vor acht oder neun Monaten werden wir uns nicht sehen. Bis dahin, meine geliebteste Freundin, übergebe ich Sie dem Arm des unendlichen Gottes, der uns einander in der bestimmten Stunde glücklicher wiedergeben wird. Gedenken Sie meiner in Ihren einsamen Augenblicken, nennen Sie mich in Ihrem Gebete mit Ihren Kindern Gott und flehen Sie ihn um Schutz für mein Herz und meine Jugend. Meine Freundschaft — wenn der Gedanke Ihnen Freude gewähren kann — bleibt Ihnen unwandelbar und gewiss, und soll mein allmächtiges Gegengift gegen alle Verführung sein. — Sie waren die erste Person, an welcher mein Herz mit reiner unverfälschter Zuneigung hing und eine solche Freundschaft ist über allen Wechsel der Umstände erhaben. Fahren Sie fort, meine Teuerste, mich Ihren Sohn zu nennen, und seien Sie versichert, dass ich das Herz einer solchen Mutter zu schätzen weiss."

Als Schiller die Nachricht vom Ableben der Frau von Wolzogen empfangen hatte, schrieb er an deren Sohn (Rudolstadt den

10. August 1788): „Ja gewiss, eine teure Freundin, eine vortreffliche Mutter haben Sie und ich in ihr verloren; es war ein edles und gutes und äusserst wohlthätiges Geschöpf, auch ohne die vielen besonderen Ursachen zu unserer Dankbarkeit unserer ganzen Liebe, unserer aufrichtigen Thränen wert. Ihr Andenken wird ewig unvergesslich in meiner Seele fortleben; und alle Liebe, die ich ihr schuldig war, und alle herzliche Achtung, die ich für sie hegte, soll ihr ewig gewidmet bleiben. Alle Liebe, die mein Herz ihr gewidmet hatte, will ich ihr in ihrem Sohne aufbewahren, und es als eine Schuld ansehen, die ich ihr noch im Grabe abzutragen habe. Wir sind schon längst durch die zärtlichste Freundschaft verbunden; lassen Sie uns dieses Band mit brüderlicher Herzlichkeit fortsetzen, und wo möglich noch fester knüpfen."

Was Schiller am Schluss dieses Briefes ausspricht, das trat bekanntlich durch seine Verschwägerung mit Wilhelm von Wolzogen ein. Der Grund dazu wurde gelegt, als Schiller mit W. v. W. am 5. Dezember 1787 von Meiningen nach Weimar zurückreiste und am 6. Dezember unterwegs von diesem bei der v. Lengefeld'schen Familie in Rudolstadt eingeführt wurde. (An Frau Henriette v. Wolzogen berichtete Schiller über diesen Besuch unter dem 20. Dezember 1787.)

So wenig nun die Aufrichtigkeit aller Freundschafts-Versicherungen von seiten Schillers zu bezweifeln ist, so sehr muss man sich doch gegenwärtig halten, dass sie nicht die Schwerkraft haben können wie ähnliche Bezeugungen seines späteren Lebens. Zum Teil sind sie zu verstehen aus der jugendlich überschwenglichen Natur, aus dem gährenden Wogen seines zerrissenen Innern, aus dem furchtbaren Druck der äusseren Notlage, zum Teil aber auch aus der noch geringen Menschenkenntnis des jungen Mannes. Als er höher veranlagte Naturen kennen lernte, sank ihm das Licht seiner jugendlichen Ideale zur blossen Dämmerung herab. So schmerzlich nun aber auch man dieses Herumgeworfenwerden des jungen Mannes aus seiner eigenen Seele heraus empfinden mag, so sehr muss man doch diesen Leidensgang als einen Läuterungsgang, als einen Segen für Schiller preisen. Seinen geistigen Häutungen musste auch in der Jugend ein öfterer Wechsel seiner äusseren Lage entsprechen; und da war es denn nicht Treulosigkeit, sondern eine ganz naturgemässe Umwandlung des ganzen Menschen, wenn er schon am 8. Dezember 1787 an Körner fol-

gendes schrieb: „Ich war also wieder in der Gegend, wo ich von 82—83 als Einsiedler lebte. Damals war ich noch nicht in der Welt gewesen, ich stand so zu sagen schwindelnd an ihrer Schwelle und meine Phantasie hatte ganz erstaunlich viel zu thun. Jetzt nach 5 Jahren kam ich wieder, nicht ohne manche Erfahrungen über Menschen, Verhältnisse und mich. Jene Magie war wie weggeblasen. Ich fühlte nichts. Alles hatte seine Sprache an mich verloren. An dieser Verwandlung sah ich, dass eine grosse Veränderung mit mir vorgegangen war. Und musste sie nicht? Wieviel neue Gefühle, Schicksale und Situationen lagen nicht in diesem Zwischenraum. Eure Erscheinung, eure ganze Freundschaft, ganz Mannheim mit seinen Freuden und Leiden, Charlotte (von Kalb), Weimar, eine ganz neue Epoche meines Denkens!"

Schiller war nämlich von Weimar aus nach Meiningen gereist zu seiner Schwester Christophine, welche an seinen Freund, den dortigen Bibliothekar Reinwald, verheiratet war. Bei dieser Gelegenheit hatte er auch Bauerbach wieder aufgesucht, um den Bräutigam von Charlotte von Wolzogen kennen zu lernen. So finden wir denn hier ganz von selbst Veranlassung und Nötigung, auch das Freundschaftsverhältnis Schillers zu Schwager und Schwester zu beleuchten; thun wir dies aber, so liegt es ungemein nahe, das Charakterbild Schillers als eines Helden der Freundschaft zu vollenden durch die Darlegung seines Verhaltens gegen seine Eltern.

Schillers Verkehr mit seinem Schwager Reinwald.

Schon eine halbe Stunde nach seiner Ankunft in Bauerbach schrieb Schiller ein Billet an Wilh. Friedr. Herm. Reinwald am 7. Dezember 1782, und bereits am 9. bittet er ihn um eine Menge Bücher aus der Herzoglichen Bibliothek. R. war 22 Jahre älter als Schiller, von Haus aus Jurist, trockener Verstandesmensch und mit Recht verbittert über erfahrene Zurücksetzung. Eine Biographie und kritische Würdigung dieses Mannes findet sich in dem Buche: Schillers Briefwechsel mit seiner Schwester Christophine und seinem Schwager Reinwald. Herausgegeben von Wendelin von Maltzahn 1875.

Die Freundschaft mit Reinwald ist insofern in dem Leben Schillers merkwürdig, als Schiller vielleicht von keinem seiner näheren

Freunde weniger zurückempfangen hat als von diesem. (Beweise für den kleinlichen Sinn dieses kleinen Geistes giebt aus dessen Briefen F. Jonas, Schillers Briefe, S. 504 ff.) Auch Schillers Schwester Christophine war nur mühsam zu bewegen, diesen Mann zu heiraten, und that es schliesslich nur darum, weil sie es als eine gottgewiesene Pflicht ansah, diesen Mann zu pflegen. Immerhin muss Reinwald einer treuherzigen Aufopferung sowie eines gewissen Verständnisses für Schillers Geistesflug fähig gewesen sein. Dies darf man mittelbar erschliessen aus Stellen wie folgende. Schiller schreibt (Bauerbach, den 21. Februar 1783): (Diesen Brief hat zuerst veröffentlicht Schillers Schwägerin in ihrem Buch: „Schillers Leben, verfasst aus Erinnerungen der Familie, seinen eigenen Briefen und den Nachrichten seines Freundes Körner. Von Caroline von Wolzogen 1830 I, 91—93). „Es scheint, Gedanken lassen sich nur durch Gedanken locken — und unsere Geisteskräfte müssen wie die Saiten eines Instruments durch Geister gespielt werden." „Das Genie kann, wo nicht unterdrückt werden, doch entsetzlich zurückwachsen und zusammenschrumpfen, wenn ihm der Stoss von aussen fehlt. Man sagt sonst, es hülfe sich in allen Fällen selbst auf — ich glaub' es nimmer. Wenn ich mich im weitesten Verstand zum Beispiel setzen kann, so beweist meine jetzige Seelenlage das Gegenteil. Mühsam und wirklich oft wider allen Dank muss ich eine Laune, eine dichterische Stimmung hervorarbeiten, die mich in zehen Minuten bei einem guten denkenden Freunde sonst anwandelt; oft auch bei einem vortrefflichen Buch oder im offenen Himmel."

Noch viel höher aber erhebt sich Schiller, als der Lebensodem des Frühlings auf ihn einströmte. (Vgl. Minor, Schiller, sein Leben und seine Werke II, 74 ff.) Da bricht am 14. April 1783 in herrlichem Erguss jene Begeisterung hindurch, welche Schiller während seines ganzen Lebens die Einheit von Philosophie und Poesie erschauen liess: „Was ist Freundschaft oder platonische Liebe denn anders, als eine wollüstige Verwechslung der Wesen? Oder die Anschauung unserer Selbst in einem andern Glase? Liebe, mein Freund, das grosse unfehlbare Band der empfindenden Schöpfung, ist zuletzt nur ein glücklicher Betrug. Erschrecken, entglühen, zerschmelzen wir für das Fremde, uns ewig nie eigen werdende Geschöpfe? Gewiss nicht! Wir leiden jenes alles nur für uns, für das Ich, dessen Spiegel jenes Geschöpf ist. Ich nehme selbst Gott nicht aus. Gott, wie ich mir

denke, liebt den Seraph so wenig als den Wurm, der ihn unwissend lobet. Er erblickt sich, sein grosses unendliches Selbst in der unendlichen Natur umher gestreut. In der allgemeinen Summe der Kräfte berechnet er augenblicklich sich selbst. — Sein Bild sieht er aus der ganzen Ökonomie des Erschaffenen vollständig, wie aus einem Spiegel, zurückgeworfen, und liebt Sich in dem Abriss, das Bezeichnete in dem Zeichen. Wiederum findet er in jedem einzelnen Geschöpf (mehr oder weniger) Trümmer seines Wesens zerstreut.

Nach dieser Darstellung komme ich auf einen reinern Begriff der Liebe. Gleichwie keine Vollkommenheit einzeln existieren kann, sondern nur diesen Namen in einer gewissen Relation auf einen allgemeinen Zweck verdient; so kann keine denkende Seele sich in sich selbst zurückziehen und mit sich begnügen. Ein ewiges notwendiges Bestreben, zu diesem Winkel den Bogen zu finden, den Bogen in seinen Kreis auszuführen, hiesse nichts anderes, als die zerstreuten Züge der Schönheit, die Glieder der Vollkommenheit in einem ganzen Leib aufzusammeln — das heisst mit andern Worten: Der ewige innere Hang in das Nebengeschöpf überzugehen, oder dasselbe in sich hineinzuschlingen, es an sich zu reissen, ist Liebe. Und sind nicht alle Erscheinungen der Freundschaft und Liebe vom sanften Händedruck und Kuss bis zur innigsten Umarmung — so viele Äusserungen eines zur Vermischung strebenden Wesens?

Können wir den Zustand eines Freundes feurig fühlen, so werden wir uns auch für unsere poetischen Helden erwärmen. Aber die Folgerung, dass die Fähigkeit zur Freundschaft und platonischen Liebe sonach auch die Fähigkeit zur grossen Dichtung nach sich ziehen müsste, würde sehr übereilt sein. Denn ich kann einen grossen Charakter durchaus fühlen, ohne ihn schaffen zu können. Das aber wäre bewiesen wahr, dass ein grosser Dichter wenigstens die Kraft zur höchsten Freundschaft besitzen muss, wenn er sie auch nicht immer geäussert hat. Das ist unstreitig wahr, dass wir die Freunde unserer Helden sein müssen, wenn wir mit ihnen zittern, aufwallen, weinen und verzweifeln sollen — dass wir sie als Menschen ausser uns denken müssen, die uns ihre geheimsten Gefühle vertrauen, und ihre Leiden und Freuden in unsern Busen ausschütten. Ein grosser Philosoph hat gesagt, dass die Sympathie am gewissesten und stärksten durch Sympathie erweckt werde. So muss auch der

Dichter weniger der Maler seines Helden — er muss mehr dessen Mädchen, dessen Busenfreund sein."

Schiller an Reinwald. (Bauerbach, den 9. Juni 1783): „Tausend Ideen schlafen in mir und warten auf die Magnetnadel, die sie zieht. Unsre Seelen scheinen, wie die Körper, nur durch Friktion Funken zu geben. Wie sehr wünschte ich, mein Herz an dem Ihrigen wieder zu erwärmen!" „Sie werden mich mit Wieland, Goethe und andern messen und einen ungeheuern Abstand gewahr werden. Sie werden wieder kommen voll der gesammelten Ideale, geblendet von so viel schimmernden Genies, und den matten Flimmer eines Johanniswurms nicht mehr bemerken. Sie werden kälter gegen mich sein. Sehen Sie! So könnte ich mich mit Besorgnissen quälen, wenn ich es Ihnen nicht zutraute, dass ein warmes und redliches Herz weniger glänzende Gaben bei Ihnen entschuldigen werde. Wenigstens bin ich ein guter Mensch — und Ihr Freund. Grosse Geister finden Sie immer — aber nicht immer diesen. Was gilt Ihnen auch der Mann, dessen Genie eine Welt umspannt, dessen Herz aber für Ihre Freuden und Leiden zu eng, dessen Auge für Ihre Schicksale trocken ist?"

Erschütternd ist ein Brief Schillers an Reinwald aus Mannheim vom 5. Mai 1784: „Gott weiss, ich habe mein Leben hier nicht genossen, und noch einmal so viel als an jedem andern Orte verschwendet. Allein und getrennt! Ungeachtet meiner vielen Bekanntschaften dennoch einsam und ohne Erfahrung, muss ich mich durch meine Ökonomie hindurch kämpfen, zum Unglück mit allem versehen, was zu unnötigen Verschwendungen reizen kann. Tausend kleine Bekümmernisse und Sorgen, Entwürfe, die mir ohne Aufhören vorschweben, zerstreuen meinen Geist, zerstreuen alle dichterischen Träume, und legen Blei an jeden Flug der Begeisterung. Hätte ich jemand, der mir diesen Teil der Unruhe abnähme und mit warmer herzlicher Teilnehmung sich um mich beschäftigte: ganz könnte ich wiederum Mensch und Dichter sein, ganz der Freundschaft und den Musen leben. Jetzt bin ich auch auf dem Wege dazu. Den ganzen Winter hindurch verliess mich das kalte Fieber nicht ganz. Durch Diät und China zwang ich zwar jeden neuen Anfall, aber die schlimme hiesige Luft, worin ich noch Neuling war, und meine von Gram gedrückte Seele machten ihn bald wieder kommen! Bester Freund! Ich bin hier noch nicht glücklich gewesen, und fast verzweifle ich, ob ich je in der Welt wieder darauf Anspruch machen kann. Halten Sie es

für kein leeres Geschwätz, wenn ich gestehe, dass mein Aufenthalt in Bauerbach bis jetzt mein seligster gewesen, der vielleicht nie wiederkommen wird.“

Ganz ähnlich lautet ein Bekenntnis aus dem Jahr 1787: „Hat auch Ihr Herz noch keinen Gegenstand gefunden, der Ihnen Glückseligkeit gewährte? Wie sehr verdienen Sie alle Seligkeiten des Lebens, und wie viele kennen Sie noch nicht. „In dem lärmendsten Gewühl, mitten unter den Berauschungen des Lebens, die man sonst Glückseligkeit zu nennen pflegt, waren mir doch immer jene Augenblicke die süssesten, wo ich in mein stilles Selbst zurückkehrte. Meine Bedürfnisse in der grossen Welt sind vielfach und unerschöpflich wie mein Ehrgeiz; aber wie sehr schrumpft dieser neben meiner Leidenschaft zur stilleren Freude zusammen.“

Schillers Verhalten gegen seine Eltern und Geschwister.

Schiller wäre nicht schon in so früher Jugend einer begeisterten und treuen Freundschaft fähig gewesen, wenn er nicht zugleich ein überaus braver Sohn und Bruder gewesen wäre. Das glänzendste Zeugnis hat ihm in dieser Hinsicht seine Mutter gegeben.

Er bewies aber auch dieselbe Gesinnung während seines ganzen ferneren Lebens. Dafür haben wir eine Reihe von Zeugnissen, welche er sich selbst ausgestellt hat.

Es ergreift uns zunächst ein Brief Schillers an seine Schwester Christophine (6. November 1782), worin folgende Ergüsse vorkommen: „Der Himmel ist es, dem wir die Zukunft übergeben, von dem Ihr und ich, Gottlob nur allein, abhängig sind. Ihm übergebe ich Euch, meine Teuren, er erhalte Euch ernst und stark, meine Schicksale zu erleben und mein Glück mit der Zeit mit mir teilen zu können. Losgerissen aus Euren Armen weiss ich keine bessere, keine sicherere Niederlage meines teuersten Schatzes, als Gott. Von seinen Händen will ich Euch wiederempfangen, und — das sei die letzte Thräne, die hier fällt.“

„Noch einmal, meine inniggeliebte Schwester, vertraue auf Gott, der auch der Gott Deines fernen Bruders ist, dem 300 Meilen eine Spanne breit sind, wenn er uns wieder zusammengebracht haben will. Grüsse unseren besten allerteuersten Vater und unsere herzlich geliebte gute Mutter, meine liebe redliche Louise und unsere kleine gute Nanette. Wenn mein Segen Kraft hat, so wird Gott mit Euch

sein. Ein inneres starkes Gefühl spricht laut in meinem Herzen: ich sehe Euch wieder. Vertraut Gott. Es wird kein Haar von uns allen auf die Erde fallen.“ (Vgl. auch: Alfred von Wolzogen, Schillers Beziehungen zu Eltern, Geschwistern und der Familie von Wolzogen. Stuttgart 1859.)

Ferner schreibt er an seine Schwester Christophine von Mannheim aus am Neujahr 1784: „Dein künftiges Los hat schon oft meine einsamen Stunden beschäftigt, und wie oft warst Du nicht die Heldin in meinen idealischen Träumen! — Es ist die entsetzliche Zerstreuung, in der ich von Stunde zu Stunde herumgeworfen werde; es ist zugleich auch eine gewisse Beschämung, dass ich meine Entwürfe über das Glück der Meinigen, und über Deins insbesondere, bis jetzt so wenig habe zur Ausführung bringen können. Wieviel bleiben doch unsere Thaten unseren Hoffnungen schuldig! und wie oft spottet ein unerklärbares Verhängnis unseres besten Willens!“

Jena den 18. August 1789: „So lange bin ich schon meiner Familie entrissen, dass ich mich beinahe als allein auf der Welt betrachte, und nur an der stillen Sehnsucht, die mich oft zu den Meinigen zieht, noch erkenne, dass ich noch Angehörige habe. Ja, liebste Schwester, was in meinem Vermögen steht, werde ich thun, Deinen und unsrer lieben Eltern und meinen eigenen Wunsch zu erfüllen und meine Familie wieder zu besuchen.“

Als Schillers Mutter mit ihrer Tochter Nanette 1792 zehn Tage in Rudolstadt mit dem Schillerschen Ehepaar verlebt, am 8. Oktober Jena verlassen und Ende Oktober ihre schwäbische Heimat wieder erreicht hatte, schrieb Schiller (Jena den 15. November 1792) an seine Schwester Christophine: „Dass unsere gute Mutter eine so höchst beschwerliche Reise unternommen und sie so heldenmässig überstanden hat, ist mir ein unbeschreiblicher Trost. Es ist mir jetzt ordentlich, als ob wir noch einmal so nahe wären, weil doch nun das Beispiel gegeben ist, dass man zusammenkommen kann. Hätte ich nur mehr zu ihrem Vergnügen thun können, könnte ich überhaupt nur mehr für euch thun, ihr Lieben! Aber die Zeit kann ja noch kommen — die Zeit, wo ich auch Dir, liebste Schwester, einen bessern Beweis meiner herzlichen Liebe geben kann, als blosse Versicherungen.“

Am 25. April 1796 schreibt Schiller von Jena aus an seine Schwester Christophine: „Du wirst nun auch erfahren haben, liebste

Schwester, dass die (jüngste Schwester) Luise ernstlich krank geworden und unsre arme liebe Mutter alles Trostes beraubt ist. Verschlimmerte es sich mit der Luise oder gar auch noch mit dem lieben Vater, so wäre die arme Mutter ganz und gar verlassen. Der Jammer ist unaussprechlich. Kannst Du es möglich machen, glaubst Du, dass Deine Kräfte es aushalten, so mache doch ja die Reise noch hin. Was sie kostet, bezahle ich mit Freuden."

Hierauf schreibt er an dieselbe (Jena den 6. Mai 1796). „Zu meinem grossen Trost, liebste Schwester, erfahre ich heute durch Deinen Mann, dass Du die Reise zu unseren lieben Eltern wirklich angetreten hast. Der Himmel segne Dich für diesen Beweis Deiner kindlichen Liebe und lasse uns alle die erwarteten guten Folgen davon ernten. Seitdem ich Dich dort weiss, bin ich um vieles ruhiger, bisher konnte ich nicht anders, als mit Schrecken an die traurige Lage der lieben Eltern und Schwester denken. Ich habe nicht nötig, Dir erst zu empfehlen, was unter diesen Umständen zu thun ist: nur um das einzige bitte ich Dich, verhindre, dass die lieben Eltern nicht aus ängstlicher Sparsamkeit eine heilsame Massregel zu ihrer Gesundheit versäumen. Ich habe einmal für allemal erklärt, dass ich die Kosten davon mit Freuden tragen will. Was also etwa an Geld nötig, kannst Du Dir von Cotta in Tübingen auszahlen lassen."

Schiller an Christophine (Jena den 9. Mai 1796): „Der letzte Brief meiner lieben Mutter hat mich herzlich betrübt." (Gemeint ist die Nachricht von einer Epidemie, welche im Frühjahr 1796 in dem österreichischen Hospital auf der Solitude ausbrach, Schillers Schwester Nanette am 23. März dahinraffte, später auch die Schwester Luise ergriff. Um diese Zeit lag auch Schillers Vater schwerkrank darnieder, so dass auf der armen Mutter Monate hindurch schwerer Kummer und die Last der Verpflegung lag. Als nun Schillers Mutter am 22. und 28. April ihrem Sohne Luisens Krankheit gemeldet hatte, drang er in seine Schwester Christophine, der armen Mutter und Schwester zu Hilfe zu eilen.)

„Wie rührte mich's, dass sie ihr Herz mir öffnete, und wie wehe that mir's, sie nicht unmittelbar trösten und beruhigen zu können. Wärst Du nicht hingereist, ich hätte nicht hier bleiben können. Die Lage der lieben Unsrigen war doch erschrecklich — so allein, ohne den Beistand liebender Freunde, und bei zwei Kindern, die in der Ferne von ihnen leben, verlassen! Ich darf nicht daran denken.

Was hat unsre gute Mutter nicht an unsern Grosseltern gethan, und wie sehr hat sie ein Gleiches von uns verdient! Du wirst sie trösten, liebe Schwester, und mich wirst Du herzlich bereit finden zu allem, wozu Du mich auffordern wirst. Unterlasse ja nicht, mir so fleissig als möglich Nachricht zu geben, wie es um alle steht, und denke auch nicht so bald darauf, sie zu verlassen."

An dieselbe (Jena den 21. Mai 1796): „Täglich warte ich auf Nachrichten von Dir, die mich über die lieben Unsrigen beruhigen sollen. Seit Deiner Ankunft habe ich einen einzigen Brief von Dir erhalten, der meine Besorgnisse noch gar nicht vermindert. Über den lieben Vater bin ich ruhiger, da mit seinem Leiden, so hart es auch ist, keine Gefahr verbunden. Dass unsre liebe Mutter bei all dem Jammer noch immer Stand gehalten, ist eine Gabe vom Himmel, für die wir nicht genug danken können."

An seinen Schwager Reinwald schreibt Schiller (Jena, den 19. September 1796): „Du erhältst hier Nachricht, lieber Bruder, von der letzten Auflösung des guten Vaters (Johann Caspar Schiller, 1723—1796), die, so sehr sie auch erwartet, ja gewünscht werden musste, uns alle aufs tiefste betrübt. Der Beschluss eines so langen und dabei so thätigen Lebens ist selbst für den Fremden ein rührender Gegenstand: wie muss er es denjenigen sein, die er so nahe angeht! Ich muss mich des Nachdenkens über diesen schmerzlichen Verlust mit Gewalt entschlagen, weil ich die lieben Unsrigen aufzurichten habe. Es ist ein grosser Trost für Deine Frau, dass sie ihre kindliche Pflicht noch bis an das Sterbelager des guten Vaters hat erstrecken und erfüllen können. Nie würde sie sich darüber getröstet haben, wenn er wenige Tage nach ihrer Abreise gestorben wäre."

Christophine Reinwald schreibt an ihren Bruder Schiller den 2. Januar 1802: „Die gute alte Mutter ist immer so begnügsam und zufrieden mit ihrer Lage, so dankbar für alle Freundschaft, die ihr die Menschen dort beweisen, dass mich ihre Briefe immer froh machen."

Schiller an Christophine am 10. Mai 1802: „Ob ich gleich von der Luise keine weitere Nachricht von unsrer lieben Mutter erhalten, so kann ich doch nach dem letzten Brief keine andre erwarten, als die ich längst gefürchtet. Ja, gewiss ist sie längst nicht mehr, die teure Mutter; sie hat ausgekämpft, und wir müssen es ihr sogar wünschen. O liebe Schwester, so sind uns nun beide liebende Eltern

entschlafen, und dieses älteste Band, das uns ans Leben fesselte, ist zerrissen. Es macht mich sehr traurig, und ich fühle mich in der That verödet, ob ich gleich mich von geliebten und liebenden Wesen umgeben sehe, und Euch, ihr guten Schwestern noch habe, zu denen ich in Kummer und Freude fliehen kann. O lass uns, da wir drei nun allein noch von dem väterlichen Hause übrig sind, uns desto näher aneinander schliessen. Vergiss nie, dass Du einen liebenden Bruder hast; ich erinnere mich lebhaft an die Tage unsrer Jugend, wo wir uns noch alles waren. Das Leben hat unsre Schicksale getrennt, aber die Anhänglichkeit, das Vertrauen muss unveränderlich bleiben."

Endlich schreibt Schiller an dieselbe (Weimar, den 24. Mai 1802): „So ist denn unsre traurige Erwartung zur Gewissheit geworden: wir haben sie nicht mehr, die treue, liebevolle, immer für ihre Kinder sorgsame Mutter. Wir können nichts mehr für sie thun, ach, und wie erscheint mir in diesem Augenblicke alles als Nichts, was ich für die liebe, ewig Theure zu thun glaubte. Das Wenige, was ich an sie gewendet, konnte ich ja entbehren, und sie hätte für uns ja gern das Unentbehrliche hingegeben. In Verhältnissen des Kindes zu den Eltern haben nur persönliche Dienste einen Wert. Du, meine gute Schwester, hast diese redlich geleistet, da Du einen grossen Teil Deines Lebens im väterlichen Hause lebtest, und noch in den letzten Zeiten, als Du die schreckliche Lage während des Krieges und beim Sterbebette des lieben Vaters mit ihnen teiltest. Was habe ich gethan, das neben diesem noch einigen Wert haben könnte!

Unter diesen Umständen beschämt es mich, dass mir das Wenige, was ich an die Verewigte gewendet, durch ihre Verlassenschaft mehr als erstattet wird. Hätte ich nicht die Pflichten für meine Kinder und nicht die Furcht vor künftigen kränklichen Tagen, so würde ich keinen Augenblick über den Gebrauch verlegen sein, den ich von meinem Anteil an der Erbschaft zu machen hätte. Du kennst mich, liebe Schwester, und wirst es mir glauben, dass nichts als jene höhere Pflicht mich daran hindern kann."

Schiller hat offenbar sein tiefes Gemüt und seinen echt religiösen Sinn von seiner Mutter geerbt, welche als eine zum Denken geneigte, von stillem Heimweh erfüllte, besonders an ihrem Fritz hängende Frau uns entgegentritt aus den Schilderungen ihrer Kinder

und Freunde, sowie insbesondere aus ihren eigenen Briefen. Dieselben hat zusammengestellt Alfred von Wolzogen Seite 159—208 seines Buches: „Schillers Beziehungen zu Eltern, Geschwistern und der Familie von Wolzogen.“ 1859. Diese Briefe sind das rührendste Denkmal einer sich nie genug thuenden Liebe, eines gläubigen Duldersinnes, einer über alles triumphierenden Frömmigkeit. Indirekt geht aus allen Worten der Frau die unendliche Sohnesliebe ihres Fritz hervor. So schreibt sie u. a. an ihn: „Was ich an meinen Kindern gethan, musste alles unter uns geschehen, die mir wahrlich mehr am Herzen, als alles in der Welt“ (28. April 1796). An Lotte von Schiller: „Mit Freudenthränen lese ich die guten sorgsamen Briefe. Was ist dieses doch für ein Trost für mich, so liebe und gute Kinder zu besitzen! Gott ersetze es alles, was sie mir erzeigen, mit vielem Segen.“ An ihren Fritz, den sie immer nur „Liebster, bester Sohn“ anredet, schreibt sie am 15. Oktober 1796: „Gott vergelte Ihm, bester Sohn, diese grosse Sorgfalt. Meine herzlich geliebten Enkel grüsse und küsse ich tausendmal. Gott mache sie fromm und tugendhaft, und gebe meinem besten Sohn eine dauerhafte Gesundheit und langes Leben, als mein einziger Trost noch auf der Welt. Die liebe Lotte küsse ich auch mütterlich und herzlich. Tausend herzliche Umarmungen. Eure treuste und dankbare Mutter S.“ Gegen Ende Oktober 1796 schreibt sie: „Mein einziges Bestreben ist, Gott zu leben und zu lieben; er wird mich noch in dem Rest meiner Tage nicht vergessen!“ Den 12. November 1796: „Bester Sohn! Tausend Dank für alle die herzliche kindliche Liebe und Sorgfalt für mich! Vorgestern bekam ich Seinen Brief nebst einem von Herrn Cotta begleitet, worin Er mir auch noch sogar einen bestimmten Gehalt jährlich zugedacht. Gott vergelte es Ihm und den lieben Seinigen mit vielem Segen. Ich werde aber ebensowenig Gebrauch davon machen, wann es nur möglich, dass wir jetzt mit unserem Gehalt auslangen. O, wie viele Güte und Liebe erzeigt Er mir! Ich und die Louise weinten Freudenthränen, als wir diesen Brief erhielten. Ich werde vielleicht sehen, meinen lieben Enkeln noch etwas zu ersetzen. Nehme Er, liebster Sohn, dieses wenige von meinem dankbaren Herzen an: ich wünschte, dass Er dieses selbstgesponnene Stückle Tuch zu einem halb Dutzend Hemden selbst tragen möchte.“ Den 3. Dezember 1799: „Ich bin mit der zärtlichsten Liebe und unaussprechlichem Dank vor all Seine Liebe und Güte die treue Mutter Schillerin.“

Den 18. Juli 1800: „Er ist auch so gut vor mich besorgt, mein liebster bester Sohn, mich noch mehr zu unterstützen, welches ich durchaus mir verbitte. Gott wird Ihn nebst den lieben Seinigen mit tausend Segen davor beglücken, was Er vor mich thut.“

Schiller selbst ist sich während seines ganzen Lebens in der Liebe zu seiner Mutter gleich geblieben. Als er mit seinem Freund Andreas Streicher in der Nacht zum 17. September 1782 von Stuttgart nach Mannheim floh, da kam der Wagen der beiden jungen Männer in einer Entfernung von etwa anderthalb Stunden an dem herzoglichen Lustschloss vorüber. Dort wurde gerade ein prachtvolles Fest gefeiert, wobei das Schloss in einem Feuermeer erstrahlte. Da zeigte Schiller seinem Leidensgefährten den Punkt, wo seine Eltern wohnten; aber von Schmerz überwältigt, sank er zurück und rief aus: „O meine Mutter!“ Als seine Schwester Christophine Reinwald am 22. Dezember 1789 ihm geschrieben hatte, dass der Zustand der Mutter hoffnungslos sei, schrieb Schiller an die Schwestern von Lengefeld am 3. Januar 1790: „Ich bin froh, dass sie ihres schmerzensvollen Lebens los ist; aber ich denke ihrer mit Rührung, und es schmerzt mich, dass sie nicht mehr ist. Ein Band, das mich an die Menschen knüpfte, und das erste meines Lebens war, ist zerrissen. Sie liebte mich sehr und hat viel um mich gelitten. Meine Mutter war eine verständige gute Frau, und ihre Güte, die auch gegen Menschen, die ihr nichts angingen, unerschöpflich war, hat ihr überall Liebe erworben. Mit einer stillen Resignation ertrug sie ihr leidenvolles Schicksal, und die Sorge um ihre Kinder kümmerte sie mehr, als alles Andere. Ich fühle, wenn ich an sie denke, dass die frühen Eindrücke doch unauslöschlich in uns leben.“ Als aber der alte Major Schiller seinem Sohne am 1. Mai 1790 gemeldet hatte, dass es wieder besser mit der Mutter gehe, schrieb der Sohn am 13. Mai 1790 von Jena aus zurück: „Die Besserung meiner liebsten Mutter war mir eine unaussprechlich freudige Nachricht, und um so mehr, da ich sie kaum noch hoffte. In der That ist mir und meiner lieben Lotte die Gesundheit der liebsten Mama ein wahres und ein ganz ungehofftes Geschenk des Himmels, für das wir ihm nie genug danken können.“

Vgl. Karoline von Wolzogen, Schillers Leben, verfasst aus Erinnerungen der Familie, seinen eignen Briefen und den Nachrichten seines Freundes Körner. 2 Teile. 1830.

Alfred von Wolzogen, Schillers Beziehungen zu Eltern, Geschwistern und der Familie von Wolzogen. 1859.

A. Diezmann, Schillers Denkwürdigkeiten und Selbstbekenntnisse. 1854.

Eduard Boas und Wendelin von Maltzahn, Schillers Jugendjahre. 1856. 2 Bde.

Karl Hoffmeister, Schillers Leben, Geistesentwickelung und Werke. Neu bearbeitet von Heinrich Viehoff. 2 Teile. 1874 und 1875. Seite 1—28.

Emil Palleske, Schillers Leben und Werke. 12. Auflage, bearbeitet von Hermann Fischer. 2 Teile. 1886. Seite 6—32.

IV.

Schiller und Körner.

Als Schiller die Schwelle des Mannesalters betrat, bescherte ihm die Vorsehung einen Freund, welcher ihm das Ideal der Freundschaft erfüllte, soweit dies überhaupt auf Erden möglich sein dürfte. Christian Gottfried Körner*) war geboren den 2. Juli 1756 zu München und kam sehr früh nach Leipzig, als sein Vater dort Superintendent wurde; bereits 1783 war er Oberkonsistorialrat und 1790 Oberappellationsrat in Dresden, ging 1815 in den preussischen Staatsdienst über und starb als Geh. Oberregierungsrat den 13. Mai 1831 in Berlin. Er war seit dem 7. August 1785 verheiratet mit Minna Stock (geboren 1762 zu Nürnberg, gestorben zu Berlin den 20. August 1843); aus dieser Ehe wurde am 23. September 1791 der früh vollendete Dichter Karl Theodor geboren, welcher bekanntlich die im Vater schlummernde poetische Kraft in die Praxis übertrug. Minna und Dora Stock waren die Töchter des aus Nürnberg in Leipzig eingewanderten Kupferstechers Stock, bei welchem Goethe als Student Unterricht im Ätzen und Radieren nahm. Dora hatte sich mit dem unten genannten Huber verlobt (Ludwig Ferdinand, geb. 14. September 1764 zu Paris, 1798 bis 1803 Redakteur der „Allgemeinen Zeitung“ in Stuttgart, gest. den 24 Dezember 1804) und so hatten denn alle vier dem Theaterdichter Schiller in Mannheim ihre mit Silberstift auf Pergament gezeichneten Bildnisse übersendet, von Dora ausgeführt, und eine Brieftasche, von Minna gestickt; Körner hatte für Schiller die Arie der Amalia in den Räubern (III, 1) komponiert und schrieb dem hartbedrängten Dichter:

*) Vergl. Christian Gottfried Körners Gesammelte Schriften, herausgeg. von Adolf Stern, 1881. Dort findet sich eine Biographie Körners Seite 3—35. Desgl. Fritz Jonas, Biographische Nachrichten über Körner und sein Haus, 1881. Schiller, Von Otto Brahm. 1892. II, 1, 1—128.

„Zu einer Zeit, da die Kunst sich immer mehr zur feilen Sklavin reicher und mächtiger Wollüstlinge herabwürdigt, thut es wohl, wenn ein grosser Mann auftritt und zeigt, was der Mensch auch jetzt noch vermag. Der bessere Teil der Menschheit, den seines Zeitalters ekelte, der im Gewühl ausgearteter Geschöpfe nach Grösse schmachtete, löscht seinen Durst, fühlt in sich einen Schwung, der ihn über seine Zeitgenossen erhebt, und Stärkung auf der mühevollsten Laufbahn nach einem würdigen Ziele. Dann möchte er gern seinem Wohlthäter die Hand drücken, ihn in seinen Augen die Thränen der Freude und der Begeisterung sehen lassen — dass er auch ihn stärkte, wenn ihn etwa der Zweifel müde machte: ob seine Zeitgenossen wert wären, dass er für sie arbeitete Dies ist die Veranlassung, dass ich mich mit drei Personen, die insgesamt wert sind, Ihre Werke zu lesen, vereinigte, Ihnen zu danken und zu huldigen.“

Schiller berichtet darüber aus Mannheim den 7. Juni 1784 an den Freiherrn Heribert von Dalberg: „Mir wurden aus Leipzig von vier unbekannten Personen Paquete und Briefe geschickt, die voll Enthusiasmus für mich geschrieben waren, und von Dichteranbetung überflossen. Sie wurden mit vier kleinen Porträten begleitet, worunter zwei sehr schöne Frauenzimmer sind, und einer Brieftasche, die mit dem besten Geschmack gestickt ist. Ein solches Geschenk von fremden Menschen, die dabei kein anderes Interesse haben, als mich wissen zu lassen, dass sie mir gut sind, und mir für einige frohe Stunden danken, war mir äusserst wert, und der lauteste Zusammenruf der Welt hätte mir kaum so angenehm geschmeichelt.“ Dasselbe berichtet Schiller an Frau von Wolzogen aus Mannheim am 7. Juni 1784. „Und wenn ich das nun weiter verfolge, und mir denke, dass in der Welt vielleicht mehr solche Zirkel sind, die mich unbekannt lieben, und sich freuten, mich zu kennen; dass vielleicht in hundert und mehr Jahren — wenn auch mein Staub schon lange verweht ist, man mein Andenken segnet, und mir noch im Grabe Thränen und Bewunderung zollt — dann, meine Teuerste, freue ich mich meines Dichterberufs und versöhne mich mit Gott und meinem oft harten Verhängnis.“

Schiller selbst fühlte damals ganz deutlich, dass er zu Grunde gehen müsse, wenn ihm nicht der rechte Freund zur rechten Zeit zu teil würde. Zeugnis von seiner verzweifelten Lage legte er ab in einem Briefe an Dalberg vom 29. September 1783: „Ein leidiges

kaltes Fieber, das mich schon acht Tage tyrannisiert, hat meine Hoffnung vernichtet, Ew. Excellenz selbst aufzuwarten. Sehnlich erwarte ich Besserung, bis jetzt aber war ich für alles solide Denken verloren.“

„Lange schon habe ich befürchtet, dass früher oder später mein Feuer für die Dichtkunst erlöschen würde, wenn sie meine Brotwissenschaft bliebe, und dass sie im Gegenteil neuen Reiz für mich haben müsste, sobald ich sie nur als Erholung gebrauchte, und nur meine reinsten Augenblicke ihr widmete. Dann nur kann ich mit ganzer Kraft und immer regem Enthusiasmus Dichter sein — dann nur hoffen. dass meine Leidenschaft und Fähigkeit für die Kunst durch mein ganzes Leben fortdauern würde.“ „Ich stehe auf dem Scheidewege: Alles, mein ganzes Schicksal vielleicht hängt jetzt von Ihnen ab.“ In dieser Stimmung schrieb er von Mannheim aus an seinen Freund Huber Desgleichen findet sich eine zur förmlichen Ahnung gesteigerte Sehnsucht in einem Briefe Schillers an seinen (späteren) Schwager Reinwald in Meiningen. Diesem schreibt er aus Mannheim am 5. Mai 1784: „Noch immer trage ich mich mit dem Lieblingsgedanken, zurückgezogen von der grossen Welt in philosophischer Stille mir selbst, meinen Freunden und einer glücklichen Weisheit zu leben, und wer weiss, ob das Schicksal, das mich bisher unbarmherzig genug herumwarf, mir nicht noch einmal eine solche Seligkeit gewähren wird. In dem lärmendsten Gewühl, mitten unter den Berauschungen des Lebens, die man sonst Glückseligkeit zu nennen pflegt, waren mir doch immer jene Augenblicke die süssesten, wo ich in mein stilles Selbst zurückkehrte und in dem heitern Gefilde meiner schwärmerischen Träume herumwandelte, und hie und da eine Blume pflückte.“

Als Schillers Not wuchs, entschloss er sich, Mannheim zu verlassen und zur Jubilatemesse nach Leipzig zu reisen. Aber erst am 7. Dezember 1784 dachte er daran, den vier unbekannten Freunden zu antworten — nach sieben Monaten. Er dankte ihnen in einem an Ferd. Huber adressierten Briefe mit innigen Worten, schildert die Widerwärtigkeiten seines Berufes und gelobt baldige Besserung seines Verhaltens. Er klagt wehmütig: „Ich habe wenig Freuden des Lebens genossen, aber diese wenigen habe ich meinem Herzen zu danken.“ „Undankbar bin ich niemals gewesen, und habe schlechterdings keine Anlage, es zu sein.“ „Sie haben es sich zuzuschreiben, dass ich die

Verwünschung meines Dichterberufs, die mein widriges Verhängnis mir schon aus der Seele presste, zurücknahm.“ Schiller empfing von seinen Leipziger Verehrern durch Körner die denkbar liebevollste Antwort: „Wir wissen genug von Ihnen, um Ihnen nach Ihrem Briefe unsere ganze Freundschaft anzubieten; aber Sie kennen uns noch nicht genug. Also kommen Sie selbst sobald als möglich. Dann wird sich manches sagen lassen, was sich jetzt noch nicht schreiben lässt. Es schmerzt uns, dass ein Mann, der uns so teuer ist, Kummer zu haben scheint. Wir schmeicheln uns, ihn lindern zu können, und dies macht uns Ihre Freundschaft zum Bedürfnis.“

Dieses Anerbieten fiel jetzt auf ungleich fruchtbareren Boden als früher, denn Schiller ergoss von Mannheim aus am 10. und 22. Februar 1785 seine Gefühle in folgende Geständnisse: „In einer unnennbaren Bedrängnis meines Herzens schreibe ich Ihnen, meine Besten. Ich kann nicht mehr hier bleiben. Zwölf Tage habe ich's in meinem Herzen herumgetragen, wie den Entschluss, aus der Welt zu gehn. Menschen, Verhältnisse, Erdreich und Himmel sind mir zuwider. Ich habe keine Seele hier, keine einzige, die die Leere meines Herzens füllte, keine Freundin, keinen Freund; und was mir vielleicht noch teuer sein könnte, davon scheiden mich Konvenienz und Situationen.“ „Wenn Sie zuweilen von einer plötzlichen Wehmut überrascht werden, die Sie nicht gleich erklären können, so wissen Sie von jetzt an, dass in der Minute Schiller an Sie gedacht hat — dann hat sich mein Geist bei Ihnen gemeldet.“ „Das sind Augenblicke, wo ich in mich selbst zurücktrete und von meiner eigenen Armut schwelge, wo meine Seele aus ihrer Hülle schwebt und mit freierem Flug durch ihre Heimat Elysium wandert.“ „Oft wird mir der kleinste Umstand ein Samenkorn von etwas Unendlichem.“ „Gewissen Menschen hat die Natur die langweilige Umzäunung der Mode niedergerissen. Edlere Seelen hängen an zarten Seilen zusammen, die nicht selten unzertrennlich und ewig halten. Grosse Tonkünstler kennen sich oft an den ersten Akkorden, grosse Maler an dem nachlässigsten Pinselstrich — edle Menschen sehr oft an einer einzigen Aufwallung.“ „O, meine Seele dürstet nach neuer Nahrung — nach besseren Menschen — nach Freundschaft, nach Anhänglichkeit, nach Liebe. Meine poetische Ader stockt, wie mein Herz für meine bisherigen Cirkel vertrocknete. Sie müssen sie wieder erwärmen.“ „Ich war noch nie glücklich, denn Ruhm und Bewunderung und die ganze übrige Begleitung der Schriftstellerei wägen auch

nicht einen Moment auf, den Freundschaft und Liebe bereiten — das Herz darbt dabei.“ „Innige Freundschaft, Zusammenschmelzung aller Gefühle, gegenseitige Verehrung und Liebe, Verwechselung und gänzlicher Umtausch des persönlichen Interesse sollen unser Beieinandersein zu einem Eingriff in Elysium machen.“ „Wie unaussprechlich viele Seligkeiten verspreche ich mir bei Ihnen und wie sehr soll es mich beschäftigen, Ihrer Liebe, Ihrer Freundschaft und womöglich Ihres Enthusiasmus für mich wert zu bleiben.“ „Wenn Sie mit einem Menschen fürlieb nehmen wollen, der grosse Dinge im Herzen getragen und kleine gethan hat; der in Liebe schrecklich viel fordert und bis hieher noch nicht einmal weiss, wieviel er leisten kann; der aber etwas anderes mehr lieben kann als sich selbst, und keinen nagenderen Kummer hat, als dass er so wenig ist, was er gern sein möchte — wenn Ihnen ein Mensch wie dieser lieb und teuer werden kann, so ist seine Freundschaft ewig, denn ich bin dieser Mensch.“ Darauf erwiderte Körner aus Dresden am 3. März 1785: „Auch ich kenne den Durst nach Sympathie aus Erfahrung. Sie ahnen, dass der Ihrige bei uns gestillt werden wird, und wir sind stolz genug, zu glauben, dass diese Ahnung Sie nicht täuscht.“ Ferner am 2. Mai 1785: „In einer unaussprechlich seligen Stimmung setze ich mich hin, um meinem Schiller zu schreiben. Ein Brief von meiner Minna, der eben ankam, hat mein Gefühl noch erhöht. Jetzt fange ich zu leben an. Bisher habe ich nur vegetiert und zuweilen von künftigem Leben geträumt. Es thut mir so wohl, dass ich mich gegen einen Freund ergiessen kann, der mich so ganz versteht, der mit echter Wärme an jeder begeisternden Idee teilnimmt, der mit mir empfindet, schwärmt, Pläne entwirft und Ideen zergliedert, so wie es der Gegenstand fordert. Um ganz glücklich zu sein, muss ich so viel Gutes um mich her gewirkt haben, als ich durch meine Kräfte und in meinen Verhältnissen zu wirken fähig bin. Und das werde ich, wenn ich meinen Schiller an meiner Seite habe. Einer wird den andern anfeuern, einer sich vor dem andern schämen, wenn er im Streben nach dem höchsten Ideal erschlaffen sollte.“

Anfangs April 1785 folgte Schiller der Einladung Körners nach Leipzig; er verlebte die Sommermonate in Gohlis und ging dann mit Huber und Körner nach Dresden, wo Schiller bis zum Juli des folgenden Jahres verweilte und den Don Carlos beendete. In einem

Briefe an Ferd. Huber vom 28. Februar 1785 entdeckte Schiller seine grossen Geldverlegenheiten; am 25. März kündigte er seine Abreise von Mannheim an und liess das Bekenntnis einfliessen: „Ich brauche zu meiner geheimen Glückseligkeit einen rechten wahren Herzensfreund, der mir stets an der Hand ist, wie mein Engel; dem ich meine aufkeimenden Ideen und Empfindungen in der Geburt mitteilen kann, nicht aber durch Briefe, oder lange Besuche erst zutragen muss.“

Nachdem Schiller am 13. September 1785 Huber geschrieben, dass er sich überaus wohl bei Körners fühle, richtet er am 5. Oktober bereits einen tiefernsten Brief an ihn, dem wir folgende Stelle entnehmen: „Lass unsre Herzen sich jetzt männlich anschliessen aneinander, wenig schwärmen und viel empfinden, wenig projektieren und desto fruchtbarer handeln.

Enthusiasmus und Ideale sind unglaublich tief in meinen Augen gesunken. Gewöhnlich machen wir den Fehler, die Zukunft nach einem augenblicklichen höhern Kraftgefühl zu berechnen. Ich lobe die Begeisterung und liebe die schöne ätherische Kraft, sich in eine grosse Entschliessung entzünden zu können. Sie gehört zu dem bessern Mann, aber sie vollendet ihn nicht. Enthusiasmus ist der kühne kräftige Stoss, der die Kugel in die Luft wirft; aber derjenige hiesse ja ein Thor, der von dieser Kugel erwarten wollte, dass sie ewig in dieser Richtung und ewig mit dieser Geschwindigkeit auslaufen sollte. Die Kugel macht einen Bogen, denn ihre Gewalt bricht sich in der Luft. Aber im süssen Moment der idealischen Entbindung pflegen wir nur die treibende Macht, nicht die Fallkraft und nicht die widerstehende Materie in Rechnung zu bringen. In dieser Allegorie hast Du das Schicksal aller menschlichen Pläne gleichsam in einem Symbol angedeutet. Alle steigen und zielen nach dem Zenith empor, wie die Rakete, aber alle beschreiben diesen Bogen und fallen rückwärts zu der mütterlichen Erde. Doch auch dieser Bogen ist ja so schön!!! Siehst Du, geliebter teurer Freund, so tröste ich mich über das menschliche Schicksal meiner übermenschlichen Erwartungen.“

Feuriger schrieb Schiller an Körner aus Leipzig am 7. Mai 1785: „Ich fühle es jetzt an uns wirklich gemacht, was ich als Dichter nur ahnte — Verbrüderung der Geister ist der unfehlbarste Schlüssel zur Weisheit. Einzeln können wir nichts.“

„Freuen Sie Sich, teurer Freund, dass unsere Freundschaft das Glück hatte, da anzufangen, wo die gewöhnlichen Bande unter den Menschen zerreissen. Fürchten Sie von nun an nichts mehr für ihre unsterbliche Dauer. Ihre Materialien sind die Grundtriebe der menschlichen Seele, ihr Terrain ist die Ewigkeit und ihr non plus ultra die Gottheit. — Es würde mich traurig machen, wenn Sie in einer einzigen Anwandlung von Nüchternheit, in einer einzigen klügelnden Minute Ihres Lebens das, was ich jetzt gesagt habe, für Schwärmerei nehmen wollten. Es ist keine Schwärmerei — oder Schwärmerei ist wenigstens ein vorausgenossener Paroxysmus unserer künftigen Grösse, und ich vertausche einen solchen Augenblick nicht für den höchsten Triumph der kalten Vernunft. Unsere Seele ist für etwas Höheres da, als bloss den uniformen Takt der Maschine zu halten. Tausend Menschen gehen wie Taschenuhren, die die Materie aufzieht. Kalte Philosophie muss die Gesetzgeberin unserer Freundschaft sein, aber ein warmes Herz und ein warmes Blut muss sie formen. Doch es ist unmöglich, dass ich Ihnen jetzt schon die unzähligen, mir zuströmenden Gedanken darüber preisgeben kann, die nun erst in meinem Kopfe sich läutern und reinigen müssen.“ In demselben Sinn und Geist schreibt Schiller an Körner am 3. Juli 1785: „O wie schön und göttlich ist die Berührung zweier Seelen, die sich auf ihrem Wege zur Gottheit begegnen. Unserer heiligen Freundschaft allein war es vorbehalten, uns gross und gut und glücklich zu machen. Die gütige Vorsehung hat mich Dir in die Arme geführt, und ich hoffe, auch Dich mir.“ „Die Thränen, die ich hier an der Schwelle meiner Laufbahn, Dir zum Danke, zur Verherrlichung vergiesse, werden wiederkommen, wenn diese Laufbahn vollendet ist. Werde ich das, was ich jetzt träume: wer ist glücklicher als Du?“ Schiller an Körner am 17. Juli 1785: „Durch Dich, teurer Körner, kann ich vielleicht noch werden, was ich je zu werden verzagte. Meine Glückseligkeit wird steigen mit der Vollkommenheit meiner Kräfte, und bei Dir und durch Dich getraue ich mir, diese zu bilden. Eine Freundschaft, die so ein Ziel hat, kann niemals aufhören.“ Desgleichen Schiller an Körner, Weimar, den 18. August 1787: ‚Es giebt für mich kein gewisseres und höheres Glück in der Welt, als der vollständige Genuss unserer Freundschaft, die ganz unzertrennbare Vermengung unseres Daseins, unserer Freuden und Leiden. Jeder von uns muss dem Interesse des Ganzen einige kleine Leiden-

schaften abtreten, und eine herzliche Liebe für jeden muss in uns das Erste und Herrschende sein."

Alle diese ungekünstelten Ergüsse eines thatkräftig nach den höchsten ästhetischen und sittlichen Idealen strebenden jungen Mannes beweisen, dass man theoretisch wie praktisch die Freundschaft gar nicht höher auffassen kann, als es hier von Schiller geschehen ist. Aber auch die Bedeutung Körners, und zwar im Verhältnis gerade zu diesem Dichter kann man kaum hoch genug anschlagen. Nur drei Jahre älter als Schiller, übertraf Körner den Freund doch an Vielseitigkeit der Bildung, an Reife des Urteils, an ruhiger Sicherheit des Scharfblicks, an Festigung des Charakters. Es mag uns heute befremdlich erscheinen, dass Körner trotz seiner Jugend schon Oberkonsistorialrat in Dresden war; aber die Klarheit seines Denkens, die Reinheit und Stärke seines Wollens, die Feinheit des Empfindens und die ungemeine Beweglichkeit seiner doch stets besonnenen Phantasie berechtigten ihn schon früh zu einem höheren Amt. Karoline v. Wolzogen (Schillers Leben I, 2 ff.) sagt über diesen Bund: „Die Freundschaft mit Körner wurde zum segensvollen dauernden Bande für das wirkliche Leben. Ruhe und Heiterkeit, die dem Grunde eines reinen Gemütes entquollen; immer rege Empfänglichkeit für die Mitteilungen des Genius, ein sicheres Urteil fesselten Schiller an diesen trefflichen Freund. Immer wachsende Begeisterung für alles Grosse und Schöne, und treues Forschen nach Wahrheit gaben dem Bunde Bestand bis zur Trennung durch den Tod." „Körners klarer Geist gab ihm seine Idee gestalteter und in fruchtbarerem Zusammenhange zurück."

Moderne Menschen mögen geneigt sein, die Äusserungen jener idealen Freundschaft als Ausbrüche der jugendlichen Phantasie anzusehen. Aber wer nicht selbst nachfühlen kann, dass in grossen Seelen eine derartige Freundschaft möglich ist, der wird sich auch durch alle Versicherungen vom Gegenteil nicht überzeugen lassen. Was Schiller und Körner sich mit heiligem Entschluss in der Jugend gelobten, das haben sie gehalten während ihres ganzen Zusammenlebens. Selbst auf der Höhe seines irdischen Liebesglückes, als ihm die ganze übrige Welt zu versinken schien, schrieb Schiller über diesen Freund an die Schwestern von Lengefeld: „In seinem ganzen Wesen ist eine schöne Mischung von Feuer und Kälte. Es geht nichts über das Vergnügen, jemanden in der Welt zu wissen, auf den man sich ganz verlassen kann, und das ist Körner für mich! Es ist selten, dass

sich eine gewisse Freiheit in der Beurteilung der fremden Handlungen oder Menschen mit dem zartesten moralischen Gefühl und einer instinktartigen Herzensgüte verbindet, wie bei ihm. Er hat ein freies, kühnes und philosophisch aufgeklärtes Gewissen für Tugenden Anderer und ein ängstliches von sich selbst." Am 18. Januar 1801 bekennt Körner an Schiller: „Seit der Zeit, da unser Bund geschlossen wurde, sind mehrere Jahre verflossen, aber unsere Seelen haben nicht gealtert. Und dafür werden wir beide sorgen, dass Geist und Herz noch lange in uns frisch und jugendlich bleiben." Und Schiller an Körner am 14. Februar 1803: „Es gehört immer unter meine besten Freuden, wenn ich etwas neues, fertig gewordenes an den alten Körner und die lieben Weibchen einsiegeln kann."

Schillers Verhältnis zu Körner überragt selbst dasjenige zu Goethe und zu Humboldt, nicht bloss an Dauer, sondern auch an Innigkeit. In dem Bund mit den beiden Genannten fällt der Schwerpunkt in den fruchtbaren Gedankenaustausch über wichtige Fragen der Ästhetik und der Poetik insbesondere. Es fehlt natürlich nicht der Hintergrund eines wahrhaft freundschaftlichen Gefühls; aber dasselbe erreicht nicht jene volle Unmittelbarkeit und Frische, wie sie durch die ganze langjährige Freundschaft zwischen Schiller und Körner sich gleich blieb. Die Freundschaft Schillers mit Goethe und Humboldt war nicht frei von der Gefahr, zu ermatten, wenn die Bindeglieder — die beiderseitigen geistigen Interessen erschöpft waren; hingegen die Schiller-Körnersche Freundschaft stand und fiel nur mit den Personen, nicht mit den Sachen. Humboldt ordnete sich Schiller fühlbar unter, Körner aber stellte sich Schiller völlig gleich, wenn er auch den geringeren Grad seiner eigenen Begabung recht wohl erkannte. Goethe gab sich wie überhaupt, so auch Schiller gegenüber, nie ganz, verhielt sich mehr zurückhaltend, wartend, empfangend, und griff nur in der Minderzahl der Fälle positiv gebend ein. Schiller und Körner aber schenkten einander den ganzen Menschen mit gleichmässiger Herzenswärme; die äusseren und die inneren Bedingungen einer wahrhaft idealen Freundschaft ergänzten sich bei ihnen in mustergültiger Weise.

Bekanntlich entquoll der Freundschaft mit Körner jener Hymnus „An die Freude", welcher das Ineinander göttlicher und menschlicher Liebe, sowie der Freundesliebe so gewaltig feierte, dass selbst ein Beethoven nichts Besseres thun zu können glaubte, als seine grösste

Symphonie in einen Triumphgesang ausklingen zu lassen, zu welchem er die Worte aus Schillers Dichtung entlehnte. Ein noch herrlicheres Denkmal hat Schiller seiner Freundschaft mit Körner im „Don Carlos“ gesetzt, denn dort ist in der Person des älteren, besonneneren, opfermutigen Posa eben nur der Dresdener Freund idealisiert. Ganz ähnlich wie in seinen Briefen an Körner sagt Carlos (I, 2): „Ich habe niemand — niemand — auf dieser grossen weiten Erde, niemand. Keine Stelle, wo ich meiner Thränen mich entlasten darf, als diese.“ Carlos erbittet von Posa (I, 9), dass dieser ihm, wenn er König sein werde, ein schreckenloser Hüter seiner Tugend sein möge! Die herrlichste Freundschaft entfalten beide II, 15; IV, 21 rühmt sich Posa: „In meines Carlos Seele schuf ich ein Paradies für Millionen.“ „Den meinigen (nämlich: Eid) hab' ich gehalten, bin ihm treu geblieben bis zum Tod.“ Endlich das Bekenntnis des Carlos zu dem gemordeten Posa vor seinem Vater V, 4: „Liebe für mich war sein grosser, schöner Tod. So lange Mütter geboren haben, ist nur einer — einer so unverdient gestorben.“ In einem Briefe an Wilhelm von Humboldt vom 1. Februar 1796 berichtet Schiller, dass in seinem Don Carlos einst folgende Stelle gestanden hatte:

„O schlimm, dass der Gedanke
„Erst in der Sprache tote Elemente
„Zerfallen muss, die Seele zum Gerippe
„Absterben muss, der Seele zu erscheinen;
„Den treuen Spiegel gieb mir Freund, der ganz
„Mein Herz empfängt und Ganzes widerscheint.“

Hierher gehören auch die „Briefe über Don Carlos“. Dort wehrt Schiller im dritten Briefe die Annahme ab, dass das Verhältnis einer schwärmerischen Freundschaft zwischen Carlos und Posa der Angelpunkt des ganzen Stückes sei. Dies wäre unmöglich gewesen, weil eine wesentliche Bedingung der Freundschaft Gleichheit des Standes sei. Posa fühle sich viel mehr Weltbürger als Freund des Carlos; Carlos werde von Posa nur als das einzige unentbehrliche Werkzeug zu jenem feurig und standhaft verfolgten Zwecke betrachtet und als ein solches mit eben dem Enthusiasmus wie der Zweck selbst umfasst. „Alles, was Posa liebt, ist in dem Prinzen versammelt, wird durch ihn repräsentiert; das seinem Freunde nur geliehene Interesse fasst Posa zuletzt mit dem Wesen desselben unzertrennlich zusammen, sodass alles, was er für ihn empfindet, sich in einer persönlichen Nei-

gung äussert.“ Wunderbar schön ist die Stelle: „Die Jugend handelt gross um des Gesetzes willen, die Schwärmerei um ihres Ideals willen, die Liebe um des Gegenstandes willen.“ (11. Brief.) In der Sache selbst können wir dem Kritiker Schiller gegen den Dichter Schiller nicht beistimmen; ersterer verstand offenbar den letzteren nicht mehr, oder vermochte wenigstens die Gemütsunmittelbarkeit des dichterischen Schaffens nicht wieder nachzufühlen.

Während seines Zusammenlebens mit Körner verfasste Schiller auch die „Philosophischen Briefe“. Die vier ersten erschienen in der Thalia von 1786, der fünfte in der Thalia von 1789. Dort entwickelte Schiller die Theosophie des Julius und stellte den Satz auf: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt, die Liebe als Seelenharmonie ist innerstes Gesetz und Triebkraft der Welt. Liebe ist der allmächtige Magnet in der Geisterwelt, ist der Widerschein der einzigen Urkraft der Natur, Anziehung des Vortrefflichen, gegründet auf den augenblicklichen Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechslung der Wesen, Erweiterung und Bereicherung der Seelen. Schiller gründet schon hier die Ursätze der Kantschen Praktischen Vernunft auf den christlichen Hauptgedanken, wenn er erklärt. „Ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend, wenn die Liebe nicht ist. Ein Geist, der sich allein liebt, ist ein schwimmendes Atom im unermesslich leeren Raum. Die Natur ist für ihn die abgestufte oder geteilte Vollkommenheit, Gott aber die ungeteilte: „Alle Vollkommenheiten im Universum sind vereinigt in Gott; Gott und Natur sind zwei Grössen, die sich gleich sind. Die ganze Summe von harmonischer Thätigkeit, die in der göttlichen Substanz beisammen existiert, ist in der Natur, dem Abbild dieser Substanz, zu unzähligen Graden und Massen und Stufen vereinzelt. Wie sich im prismatischen Glase ein weisser Lichtstreif in sieben dunkle Strahlen spaltet, so hat sich das göttliche Ich in zahllos empfindende Substanzen gebrochen. Die Geister sind die seligen Spiegel der Gottheit.“

Unter dem „Raphael“ der „Philosophischen Briefe“ ist Körner zu verstehen. Dieser bestreitet die theosophische Weltanschauung des Schiller-Julius als ein Anhänger der kritischen Philosophie Kants und tritt ein für den Satz: „Leben und Freiheit im grössten möglichen Umfange ist das Gepräge der göttlichen Schöpfung. Sie ist nie erhabener als da, wo ihr Ideal am meisten verfehlt zu sein scheint.“ Desgleichen schreibt Raphael an Julius: „Es ist ein gewöhnliches Vor-

urteil, die Grösse des Menschen nach dem Stoffe zu schätzen, womit er sich beschäftigt, nicht nach der Art, wie er ihn bearbeitet. Aber ein höheres Wesen ehrt gewiss das Gepräge der Vollendung auch in der kleinsten Sphäre. Zwar weiss ich für die Thätigkeit des vollkommensten Wesens kein erhabeneres Bild, als die Kunst; aber das Universum ist kein reiner Abdruck des Ideals, wie das vollendete Werk eines menschlichen Künstlers. Dieser herrscht despotisch über den toten Stoff, den er zur Versinnlichung seiner Ideen gebraucht. Aber in dem göttlichen Kunstwerke ist der eigentümliche Wert jedes seiner Bestandteile geschont und dieser erhaltende Blick, dessen er jeden Keim von Energie, auch in dem kleinsten Geschöpfe würdigt, verherrlicht den Meister ebenso sehr, als die Harmonie des unermesslichen Ganzen."

Ganz besonders preist aber auch hier wieder Schiller-Julius das Ineinander der Liebe und Freundschaft. Da ruft er gleich im ersten Briefe seinem Raphael zu: „Im schwarzen Heiligtum dieser Buchen ersannen wir zuerst das kühne Ideal unserer Freundschaft," und in der „Theosophie des Julius" sagt er: „War's nicht dies allmächtige Getriebe, das zum ew'gen Jubelbund der Liebe unsre Herzen aneinander zwang? Raphael, an deinem Arm — o Wonne! wag' auch ich zur grossen Geistersonne freudig den Vollendungsgang." „Glücklich! Glücklich! Dich hab' ich gefunden, hab' aus Millionen dich umwunden, und aus Millionen mein bist du. Lass das wilde Chaos wiederkehren, durcheinander die Atome stören, ewig fliehn sich unsre Herzen zu." Dann fährt er fort: „Mit Wohlgefallen erkenne ich meine Empfindungen wieder in dem Spiegel der Deinigen; aber mit feuriger Sehnsucht verschlinge ich die höheren, die mir mangeln. Eine Regel leitet Freundschaft und Liebe." „Wenn jeder Mensch alle Menschen liebte, so besässe jeder einzelne die Welt, Ich bekenne es freimütig: Ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe." „Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zustande. Die Anziehung der Geister, ins Unendliche vervielfältigt und fortgesetzt, müsste endlich zur Aufhebung jener Trennung führen, oder Gott hervorbringen. Eine solche Anziehung ist Liebe. Also Liebe ist die Leiter, worauf wir emporklimmen zur Gottähnlichkeit."

„Arm in Arme, höher stets und höher wallen wir einmüt'gen Ringeltanzes, bis sich dort im Meer des ew'gen Glanzes sterbend untertauchen Mass und Zeit." „Freundlos war der grosse Weltenmeister,

fühlte Mangel, darum schuf er Geister, sel'ge Spiegel seiner Seligkeit. Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches, aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches schäumt ihm die Unendlichkeit."

„Lasst uns vertraut werden mit der hohen idealischen Einheit, so werden wir uns mit Bruderliebe anschliessen aneinander. Lasst uns Schönheit und Freude pflanzen, so ernten wir Schönheit und Freude."

„Weisheit mit dem Sonnenblick, grosse Göttin, tritt zurück, weiche vor der Liebe! Wer die steile Sternenbahn ging dir heldenkühn voran zu der Gottheit Sitze? Wer zerriss das Heiligtum, zeigte dir Elysium durch des Grabes Ritze? Lockte sie uns nicht hinein, möchten wir unsterblich sein? Suchten auch die Geister ohne sie den Meister? Liebe, Liebe leitet nur zu dem Vater der Natur, Liebe nur die Geister." —

Körner gebührt für sein edelmütiges Eintreten für Schiller, sodann auch für seine geistige Einwirkung auf diesen grossen Dichter-Philosophen der Dank des deutschen Volkes für immer. Er hatte neben seiner Berufswissenschaft auch Mathematik und Naturlehre getrieben; aber seine liebste Heimat blieb doch die Welt des Schönen, und auch in der Philosophie hätte er Bedeutendes leisten können, wenn ihm nicht die Fähigkeit versagt gewesen wäre, ein grösseres Werk zu Ende zu führen. „Schiller, der eminent produktive Geist, bildete zu Körner die genaue Ergänzung. Körner war keine produktive Natur; erst an Schillers Thätigkeit hat er sich als Ausleger und Ergänzer zur Produktion aufgerafft. Zu den Idealen, zu welchen Körner nur den Drang in sich fühlte, hob er seinen Freund mit der grösseren Schwungkraft seines Enthusiasmus und seiner Phantasie empor." (Minor, a. a. O. II, 390.)

Man hat zuweilen den Einfluss Körners auf Schiller als einen nachteiligen bezeichnet und selbst ein so hervorragender Litterarhistoriker wie Rudolf von Gottschall meint: wäre Schiller seiner eigenen Entwicklung überlassen geblieben, so hätte sein Genie schon die Schlacken von selbst abgestossen; er hätte den feurigen Kern, welchen seine ersten Dramen zeigten, ohne Einbusse an innerer Glut zu grösserer Reinheit gestaltet. Durch den Eintritt aber in die Kreise einer reichen und vielseitigen Bildung sei Schiller irre geworden an seinem Schaffen und an seinem Beruf. Das Theater, welchem er vorher mit

leidenschaftlichem Eifer sich hingegeben hatte, wurde ihm in die Ferne gerückt; bei seinem Don Carlos dachte er kaum noch an die Bühne. Das Streben nach ungemessener Aneignung wissenschaftlicher Ergebnisse fiel wie ein Nachtfrost auf die junge Saat seines dichterischen Schaffens. Wohl muss solche wachsende Bildung dieses Schaffen begleiten, wenn die Dichtwerke das Siegel geistiger Grösse tragen sollen; drängt sie aber mit der Plötzlichkeit neuer Eindrücke den Dichter in die Schule zurück, dann verkümmert sie seinen dichterischen Schwung und die schöne Selbstgewissheit unmittelbarer Begeisterung.

Soweit den voranstehenden Äusserungen eine unverlierbare Wahrheit zu Grunde liegt, hat niemand mehr als Körner darauf hingewiesen in seinem Briefwechsel mit Schiller. Zur Sache selbst aber möchten wir folgendes bemerken.

Schiller war leider durch die Not des Lebens dazu gezwungen, eine Zeitlang sich historischen und philosophischen Studien so gut wie ausschliesslich zuzuwenden; wie so oft im Leben, verbarg sich aber auch hinter diesem Zwang der Verhältnisse ein Segen, welcher sich unmittelbar und mehr noch mittelbar für Schillers Schaffen sehr fühlbar machte. Ohne seine eifrigen Geschichts-Studien wäre er schwerlich zu jenem Meister der historischen Tragödie geworden, als welcher er bis heute unerreicht dasteht. Nebenbei brach er unwillkürlich die Bahn für jene Behandlung der Geschichte in edel populärer Form, welche bis auf den heutigen Tag hervorragende Vertreter aufzuweisen hat. Höher noch schlagen wir die Bedeutung Schillers als Ästhetiker an. Diese ist darum oft genug nicht hinreichend gewürdigt worden, weil der Deutsche die leidige Gewohnheit hat, nur das für echt wissenschaftlich zu halten, was in langatmiger gelehrter Systematik, in dunkler schwerfälliger Sprache sich durch viele Bogen und Bände hindurchwindet. Schiller trug nun eine Reihe der geistvollsten Gedanken in klar und schön dahinfliessendem Stil vor und überkleidete das Gerippe der Gelehrsamkeit mit dem Fleisch und Blut blühenden Lebens; er veröffentlichte nicht Kompendien, sondern blosse Abhandlungen, und so entging er nicht der Gefahr, diese seine Leistungen unterschätzt zu sehen.

Endlich aber — und dies ist uns der wichtigste Punkt — wenn die Frucht von Schillers historischen und philosophischen Studien keine andere wäre als seine Gedankenlyrik, so würde uns der Schatz der

letzteren die Dramen aufwiegen, welche er etwa während derselben Zeit hätte schreiben können. Diese Gedankenlyrik gehört nicht bloss zu dem Herrlichsten, was Schiller überhaupt geschaffen hat: sie steht geradezu einzig da in der Litteratur der ganzen Welt! Es giebt keine zweite Vermählung der tiefsten Gedanken und der schönsten poetischen Form, welche den hierher gehörigen Gedichten aus Schillers zweiter Periode an die Seite zu stellen wäre. Hätte Schiller ununterbrochen nur Dramen geschrieben, so wäre er nicht jener Dichter geworden, welcher unvergleichlich vielseitiger war als ein Sophokles oder selbst ein Shakespere; er hätte vielleicht sogar seine Kraft abgenutzt, anstatt neugestärkt und befruchtet auf einem Umwege zu seinem eigentlichen Beruf, dem des dramatischen Dichters, zurückzukehren.

Nun hat niemand mehr als Körner Schillern immer wieder auf seinen Dichterwert und Dichterberuf hingewiesen. Körner giebt zu, dass geschichtliche mühsame Einzeluntersuchungen nötig sind; Schiller solle nur nicht die Einheit des Ganzen durch den Reichtum an Einzelheiten sprengen. Körner verlangt ausdrücklich, dass Schiller die Geschichte und die Philosophie nur um der Dichtkunst willen treibe, nicht um Geld damit zu verdienen. Er sagt Schillern rund heraus, dass er als Geschichtsschreiber niemals die Grösse erreichen werde wie als Dichter, obwohl Schiller sich in eben diesem Wahn wiegt. „Ich komme immer wieder darauf zurück, dass Du nicht berufen bist, ein Gelehrter, sondern ein Künstler zu sein. Was Du zur vollen Ausbildung Deiner persönlichen Begabung noch zu lesen brauchst, ist gewiss wenig, und dazu sind die Stunden der Erholung hinreichend. Du würdest Unrecht thun, wenn Du solche Stunden, welche Du zu eigenen Produkten oder zur Erhöhung Deiner Kunstfertigkeit gebrauchen könntest, zur Erwerbung von Kenntnissen, die Du entbehren kannst, verschwendetest.“ (Juni 1788.) Noch energischer hatte sich Körner schon in einem Briefe vom 13. Januar 1788 ausgedrückt: „Deine Ideen von schriftstellerischer Thätigkeit sind zu meinem Erstaunen schrecklich prosaisch geworden. Ich begreife wohl, dass es in Weimar von Dichterlingen wimmeln mag, welche ihre Gemeinplätze für das Glaubensbekenntnis einer ausgebildeten Vernunft halten. Aber dass dergleichen Armseligkeiten auf Dich so viel Einfluss haben können, ist mir unbegreiflich. Also keine Spur mehr von jenen Ideen über Dichterwert und Dichterberuf, über die wir längst

einverstanden waren? Wolltest Du Dich zum Handlanger für die niedrigen Bedürfnisse gemeiner Menschen herabwürdigen, wenn Du berufen bist, über Geister zu herrschen? Erwartest du Enthusiasmus, wo der Geist der Akademien herrscht, wo jedes hervorstechende Verdienst für einen Eingriff in usurpierte Celebritäten oder in das Monopol des Talents angesehen wird? Ich leugne nicht, dass Geschichte einen Geist höherer Art beschäftigen kann; aber er muss seinen Stoff zu sich erheben, nicht zu ihm herabsinken. Er stellt den Zusammenhang der Begebenheiten dar, wie er in einem vollkommenen Wesen auf einem höheren Standpunkte zu einem grossen Gemälde sich bildet. Dass zur Vollständigkeit eines solchen Gemäldes auch mikroskopische Untersuchungen nötig sind, gebe ich zu; aber es giebt eine Grenze, wo die Einheit des Ganzen durch den Reichtum des Detail verloren geht."

Darauf erwidert Schiller (Weimar den 18. Januar 1788): „Du wirst es für keine stolze Demut halten, wenn ich Dir sage, dass ich zu erschöpfen bin. Meiner Kenntnisse sind wenige. Was ich bin, bin ich durch eine oft unnatürliche Anspannung meiner Kraft. Täglich arbeite ich schwerer — weil ich viel schreibe. Was ich von mir gebe, steht nicht in Proportion mit dem, was ich empfange. Ich bin in Gefahr, mich auf diesem Wege auszuschreiben." Rudolstadt den 24. Mai 1791: „Zu einem Schauspiel brauche ich kein Buch, aber meine ganze Seele und alle meine Zeit. Zu einer historischen Arbeit tragen mir Bücher die Hälfte bei."

Körner macht ihm hierauf folgende Einwendungen. Dresden den 21. Januar 1788: „Als Dichter hast Du Sprache, Kunstfertigkeit, Phantasie vor Tausenden voraus; als Geschichtsschreiber stehst Du Tausenden in allem nach, was vieljähriges Studieren erfordert. Die Furcht, Dich zu erschöpfen, fällt weg, sobald Du Geschichte oder Philosophie für Dichtkunst benutzest. Was Du zur Erweiterung oder Berichtigung Deiner Ideen liest, muss in Deinem Kopfe eine dichterische Form bekommen, wenn Du Dich Deinem Genius überlässest und nicht durch andere Rücksichten zerstreut wirst. Wenige historische Data sind hinreichend, ein neues Ideal in Deiner Seele zu erzeugen, indem Du das Fehlende durch Phantasie ergänzest. Alles, was ich Dich bitte, ist nur, der historischen Genauigkeit nicht zuviel dichterische Schönheiten zu opfern. Du fühlst eine Unbehaglichkeit, und glaubst, die Ursache davon in Deinen äusseren

Verhältnissen zu finden. Aber sie ist in Dir selbst, und Du bist deswegen nicht unglücklich. Die intensive Grösse Deiner Genüsse muss Dich für ihre Menge entschädigen. Die schnellen und kontrastierenden Abwechselungen Deines Zustandes werden sich mit der Lebhaftigkeit Deiner Phantasie verlieren. Für jetzt sind sie von Deinem Talent unzertrennlich. Erschöpfe erst alle Genüsse, die dieses Talent Dir bietet, und nach einigen Jahren wirst Du von selbst zu einer gewissen Ruhe und Gleichförmigkeit gelangen, die Dich für kleinere Freuden empfänglich machen wird.“

Während Körner sich an den bisher angeführten Stellen ganz allgemein ausdrückt, fällt er an anderen ein Urteil über bestimmte Arbeiten Schillers. Wir greifen folgende heraus. Am 29. Februar 1788 schreibt Körner an Schiller: „Der Geschichtsschreiber schwebt über dem Schauplatz der Begebenheiten als ein Wesen höherer Art. Der verborgenste Menschenwert entgeht ihm nicht; aber jede ausserordentliche Handlung staunt er nicht, wie der Pöbel, als übermenschliche Grösse an. Hier und da habe ich in Deiner niederländischen Geschichte zuviel Schmuck gefunden. Ich weiss, dass der bildliche Ausdruck oft Bedürfnis ist, wo es keinen eigentlichen giebt, der die nämliche Idee mit gleicher Kürze und Lebhaftigkeit aussagt. Aber zuweilen war er doch entbehrlich; da stört er den Eindruck des Ganzen, schwächt die Wirkung eines notwendigen oder wirklich verstärkenden Bildes. Kurz, ein zu blendendes Kolorit in allen Teilen des Gemäldes schadet der Haltung.“ Hieran reiht sich ein Brief Körners an Schiller vom November 1788: „Mir däucht, dass Du Dich bei der Ausführung (der niederländischen Geschichte) mehr für einzelne Charaktere und Situationen als für das Ganze begeistert hast. Du wolltest dem gesammelten Stoff die bestmögliche Form geben und jede Gelegenheit nutzen, durch den Gehalt der Details für den Verlust an Schönheit des Ganzen zu entschädigen.“ Gleichwohl wird Körner an einer andern Stelle unwillkürlich zum Lobredner der Geschichte. Am 15. Dezember 1796 schreibt er an Schiller: „In der wirklichen Welt hast Du nicht Gelegenheit, Materialien für das Leben Deiner Figuren zu sammeln; also bleibt nichts übrig als das Studium geistvoller Geschichtschreiber, die uns aus eigener Erfahrung in das Innere der menschlichen Natur einen Blick eröffnet haben.“ Schiller erwidert Körner hierauf am 6. März

1788 von Weimar aus: „Simplicität ist das Resultat der Reife, und ich fühle, dass ich ihr schon viel näher gerückt bin, als in vorigen Jahren. Aber Du glaubst kaum, wie zufrieden ich mit meinem neuen Fach bin. Ahnung grosser unbebauter Felder hat für mich so viel Reizendes. Mit jedem Schritt gewinne ich an Ideen, und meine Seele wird weiter mit ihrer Welt."

Sowie nun Schiller seine vorübergehende Beschäftigung mit der Geschichte kaum schlagender verteidigen konnte, als mit den zuletzt angeführten Worten, so hat er doch mehrere Jahre später in einem Briefe an Körner (Jena den 25. Mai 1792) auch die nachteiligen Wirkungen seiner wissenschaftlichen Arbeiten auf seine Dichterphantasie anerkannt. Dort schreibt er: „Eigentlich ist es doch nur die Kunst selbst, wo ich meine Kräfte fühle; in der Theorie muss ich mich immer mit Prinzipien plagen, da bin ich bloss ein Dilettant. Aber um der Ausübung selbst willen philosophiere ich gern über die Theorie. Die Kritik hat mir geschadet, denn die Kühnheit, die lebendige Glut, die ich hatte, ehe mir noch eine Regel bekannt war, vermisse ich schon seit mehreren Jahren. Ich sehe mich jetzt schaffen und bilden, ich beobachte das Ziel der Begeisterung, und meine Einbildungskraft beträgt sich mit minderer Freiheit, seitdem ich sie nicht mehr ohne Zeugen weiss. Bin ich aber erst so weit, dass mir Kunstmässigkeit zur Natur wird, so erhält auch die Phantasie ihre vorige Freiheit zurück, und setzt sich keine andere als freiwillige Schranke."

Was Schiller hier unter „Natur" versteht, ist nicht gleichbedeutend mit der Goetheschen naiven Natürlichkeit oder dem Instinkt des Genius, sondern das immer neue Erzeugnis einer Phantasie, in welcher Vernunft und Wille wirksam sind. Schiller hofft und wünscht, dass das, was er in jüngeren Jahren nur nacheinander leisten konnte, er im Zustande der Reife miteinander gleichzeitig wirken lassen kann. Über eine zeitweilig störende Reflexion will er sich erheben zur Intuition, aber zu derjenigen eines Mannes, nicht zu einer solchen des Weibes.

Der Briefwechsel zwischen Schiller und Körner.

(Herausgegeben von Karl Goedeke. 1874.)

Nachdem nicht weniger als 2000 Briefe Schillers an verschiedenen Orten gedruckt erschienen sind, hat es endlich Fritz Jonas in Berlin unternommen, eine kritische Gesamtausgabe von Schillers Briefen in acht Bänden zu veranstalten, deren erster 1892 von der Deutschen Verlags-Anstalt in den Buchhandel gebracht worden ist. Diese Ausgabe beruht auf den gründlichsten Quellenforschungen von Robert Boxberger (gest. den 25. März 1892), dem Herausgeber und vielen anderen namhaften Gelehrten.

Wir stimmen vollständig mit Jonas überein, wenn er in der Einleitung zum ersten Bande erklärt, „dass die Schillerschen Briefe dem Gedankengehalt wie der Schreibweise nach zu den schönsten gehören, welche überhaupt geschrieben worden sind. Diese Briefe enthalten in hervorragendem Grade Ideen und nicht nur Mitteilungen aus dem äusseren Leben.“

Ebenso treffend charakterisiert Michael Bernays die der reiferen Periode Schillers angehörenden Briefe in der Allgemeinen Zeitung, wo er 1887 Nr. 226, 27, 30, 31 u. a. folgendes ausspricht: „Schillers Briefe wirken mit dem ganzen Zauber, mit dem seine Persönlichkeit uns ergreift. Sobald Schiller zur Feder greift, ist er mit seiner ganzen zusammengenommenen Kraft gegenwärtig. Überall herrscht dieselbe Klarheit, Festigkeit und männliche Sicherheit. Liegt ein grosser Gegenstand vor, so wird der Brief zur formvollendeten, gehaltreichen Schrift. Schiller beherrscht das Wort, wie er sich selbst beherrscht. Keine Laune, kein Wechsel der Stimmung darf sich störend dazwischen drängen. Grösse und Würde stellen sich von selbst ein, und so fehlt auch nicht Natur und Einfachheit. Vor allem aber offenbart sich in dem Ganzen dieser Briefe die stete, auf bestimmte Ziele und Gegenstände gerichtete, unzerbrechliche Willenskraft. Darum müssten Schillers Briefe, als ein Ganzes betrachtet, wohl für die schönsten unserer Litteratur gelten. Ein unbefangenes Studium dieser Briefe muss dies Heldenbild ganz so wieder erstehen lassen, wie es einem früheren Geschlechte sich lebendig dargestellt hat: durch Erhabenheit rührend, geweiht durch die Glorie jener echten, den Menschen erhebenden Tragik.“

Während nun in den früheren Briefen naturgemäss nur die An-

läufe zu der hier geschilderten Höhe vorkommen, erscheint das Ineinander von Denker, Dichter und Mensch zum ersten Male in Schiller in seinem Briefwechsel mit Körner. Diesem Briefwechsel kann nur noch derjenige mit Wilhelm von Humboldt und Goethe an die Seite gestellt werden: wir haben hier gewissermassen drei verschiedene Strahlenbrechungen eines und desselben geistigen Lichtes; von drei in ihrer Art bedeutenden Männern wird Schiller zugleich entzündet und befruchtet, stets aber giebt er unverhältnismässig mehr, als er zurückempfängt. Sobald er den Mund aufthut, hat man in vielen Fällen das Gefühl, als sei er das volltönendste und am reinsten gestimmte Instrument der Gottheit.

Von höchstem Werte war für Schillers Entwicklungsgang, dass er zunächst einen geistig ebenbürtigen, ihn wahrhaft liebenden, streng objektiv urteilenden Freund fand, der aber nach keiner Seite hin mit ihm rivalisieren konnte und wollte. Die Freundschaft und der Briefwechsel mit dem scharfen Denker der bloss reproduktiven Natur musste vorangehen, ehe Schiller fähig war, in den grossen Geistesaustausch mit Goethe einzutreten, wo umgekehrt das Verhältnis der Dichter das der Menschen überwog.

Gerade Goethe war es, der diese Befähigung Körners sehr hoch anschlug. So schreibt er am 19. November 1796 aus Weimar an Schiller: „Die Klarheit und Freiheit, womit Körner seinen Gegenstand übersieht, ist wirklich bewundernswert; er schwebt über dem Ganzen, übersieht die Teile mit Eigenheit und Freiheit, nimmt bald da, bald dort einen Beleg zu seinem Urteil heraus, dekomponiert das Werk, um es nach seiner Art wieder zusammenzustellen, und bringt lieber das, was die Einheit stört, für diesmal beiseite, als dass er sich erst dabei aufhalten, oder gar recht darauflehnen sollte.“

Das glänzendste Denkmal nun der Freundschaft zwischen Schiller und Körner ist ihr Briefwechsel, welcher nicht weniger als 21 Jahre umfasst und sich bis zuletzt auf gleicher Höhe erhält (4 Bände, 2. Ausgabe, Leipzig 1859). Sehr treffend bemerkt der Herausgeber jener Briefe in der Vorrede: „Der deutschen Jugend vor allen geziemt es, sich an dem edlen Freundschaftsbund zu erheben, in dem die höchste Ausbildung der geistigen und sittlichen Kraft beider Freunde das Ziel, die nackte schonungslose Wahrheit das Mittel ist. Durch die unbestechliche Selbsterkenntnis, mit welcher Schiller sein Wollen und Können, die Stärke und die Schranken seines Genies durchschaut,

wird dieser Briefwechsel zu einer geradezu einzigen, in keiner andern Litteratur wieder vorkommenden Erscheinung.“ Genau dasselbe hat man nun auch von dem Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe behauptet, und in der That erscheinen beide Aufstellungen dann als haltbar, wenn man das eine Mal die Ergänzung eines Genies und eines hochbedeutenden kritischen Talentes, das andere Mal die Ergänzung von zwei Genies in den beiden Briefwechseln niedergelegt sehen will.

Nun lag und liegt die Gefahr ungemein nahe, dass für die grosse Menge der Gebildeten die Bedeutung Körners hinter derjenigen Schillers allzusehr zurücktritt. Der Briefwechsel aber beweist, dass Körner seinem grossen Freunde geistig völlig ebenbürtig war; dass er nicht bloss Schillern vollständig begreift, sondern auch alle andern Grössen der damaligen Zeit in stolzer Demut völlig zutreffend charakterisiert und kritisiert. Auch die Züge Körners, besonders das tiefe geistvolle Auge tragen den Schillerschen Typus. Ihm stand doch Goethe ferner als Schiller, und Körner wagt mehr als einmal eine strenge Kritik über Goethe als Dichter wie als Menschen; gleichwohl kann man sich eine liebevollere und treffendere Würdigung von Goethes Wilhelm Meister gar nicht denken, als wie sie Körner giebt in dem Briefe an Schiller vom 5. November 1796.

Körner war in harmonischer Weise ganz dieselbe Natur, welche Herder leider in zerrissener Weise in sich darstellte; ohne diese Objektivität hätte Körner auch nicht das beruhigende Element zu der vulkanisch-prometheischen Natur Schillers sein können. Körner war als Mitarbeiter der „Horen“ sehr geschätzt*), und es ist seine Beteiligung an der Ästhetik unserer beiden Klassiker und an der Philosophie unserer Häupter der Weltweisheit überaus dankenswert, wenn er es auch leider um seiner Amtsgeschäfte willen über fruchtbringende Winke, Anläufe und geniale Kritiken nicht hinausbrachte. Er entwirft die Grundlinien in allen seinen Gedankenarbeiten noch schärfer als Schiller aber er bringt es nicht zu einem systematischen Ausbau derselben; er ist als Denker schöpferisch in den Anfängen, vermag aber seine Themen nicht durchzuführen oder wohl gar bis zu einem gipfelnden, zusammenfassenden Finale zu steigern.

*) Körner liess 1789 im 6. Heft von Schillers „Neue Thalia“ erscheinen: „Über die Freiheit des Dichters bei der Wahl seines Stoffes“; desgleichen 1793 im 4. Stück: „Reden über Deklamation“.

Wohl nur die wenigsten Schillerfreunde, geschweige denn die Goethe-Enthusiasten, nehmen sich die Mühe, diese umfänglichen vier Bände des Schiller-Körnerschen Briefwechsels durchzustudieren; deshalb erscheint es uns als Pflicht, die bedeutsamsten Stellen daraus hier zu einer Perlenschnur von bleibendem Wert zu verbinden. Zunächst gilt es, die Aussprüche allgemeineren Inhalts aneinanderzureihen, soweit wir dieselben nicht in anderen Zusammenhängen dieses Buches bringen. Dann aber muss es unsere Aufgabe sein, klarzustellen, was der Schiller-Körnersche Briefwechsel für die Ästhetik unserer klassischen Litteratur-Epoche geleistet hat. Der Ertrag ist nach dieser Seite hin ein grösserer, als wohl die meisten Verehrer Schillers wissen, als sogar die wissenschaftliche Ästhetik zuzugeben pflegt.

A. Stellen allgemeineren Inhaltes.

1. Schiller an Körner.

Den 3. Juli 1785 aus Gohlis-Leipzig: „Gäbe es Geister, die uns dienstbar sind und unsere Gefühle und Stimmungen durch eine sympathische Magie fortpflanzen und übertragen, Du hättest die Stunde zwischen $^1/_2$8 und $^1/_2$9 Uhr vormittags (am 2. Juli) in der süssesten Ahnung empfinden müssen. Ich fühlte die kühne Anlage meiner Kräfte, das Misslingen vielleicht grosser Vorhaben der Natur mit mir. Eine Hälfte wurde durch die wahnsinnige Methode meiner Erziehung, die zweite und grössere aber durch mich selber zernichtet. In die allgemeine feurige Gährung meiner Gefühle haben sich Kopf und Herz zu dem herkulischen Gelübde vereinigt, die Vergangenheit nachzuholen und den edlen Wettlauf zum höchsten Ziel von vorn anzufangen. O wie schön, wie göttlich ist die Berührung zweier Seelen, die sich auf ihrem Wege zur Gottheit begegnen. O, mein Freund! Nur unserer innigen Verkettung, ich muss sie noch einmal so nennen, unserer heiligen Freundschaft allein war es vorbehalten, uns gross und gut und glücklich zu machen. Die gütige Vorsehung, die meine leisesten Wünsche hörte, hat mich Dir in die Arme geführt, und ich hoffe, auch Dich mir. Ohne mich solltest Du ebensowenig Deine Glückseligkeit vollendet sehen können, als ich die meinige ohne Dich. Unsere künftig erreichte Vollkommenheit soll und darf auf keinem andern Pfeiler, als unsrer Freundschaft ruhen.“ „Der Himmel hat uns seltsam zu einander geführt, aber in unserer Freundschaft soll er ein Wunder gethan haben.“

Hiermit vergleiche man die nüchterne Erklärung der Freundschaft, welche Goethe einmal giebt (Maximen und Reflexionen IV): „Freundschaft kann sich bloss praktisch erzeugen, praktisch Dauer gewinnen. Neigung, ja sogar Liebe, hilft alles nichts zur Freundschaft. Die wahre, die thätige, die produktive, besteht darin, dass wir gleichen Schritt im Leben halten, dass Er meine Zwecke billigt, ich die seinigen, und dass wir so unverrückt zusammen fortgehen, wie auch sonst die Differenz unserer Denk- und Lebensweise sein möge." Dagegen ist mehr im Schillerschen Geist gehalten der Ausspruch Goethes in der fünften Abteilung der Maximen und Reflexionen: „Freiwillige Abhängigkeit ist der schönste Zustand, und wie wäre der möglich ohne Liebe."

Schiller an Körner den 7. August 1785: „An dem Morgen des Tages, der Euch grenzenlos glücklich macht, bete ich freudiger zu der Allmacht. Euer Glück ruht in Euern Herzen, es kann also nimmer aufhören (gemeint ist der Hochzeitstag Körners). Aber wenn Ihr nichts mehr zu wünschen findet, wenn das Wonnegefühl, Euch zu besitzen, Eure ganze Seele erfüllt, so schenkt wenigstens einen Seitenblick noch der Freundschaft. Vergesst nicht, dass sie für euch betet, für Euch Thränen der Freude weint. Zwischen die Tugend und die Liebe wird die Freundschaft als Vermittlerin treten und haften für die Ewigkeit Eures Bundes."

Schiller an Körner, Rudolstadt den 20. August 1788: „Herz und Kopf jagen sich bei mir immer und ewig, ich kann keinen Moment sagen, dass ich glücklich bin, dass ich mich meines Lebens freute. Einsamkeit, Abgeschiedenheit von den Menschen, äussere Ruhe um mich her und innere Beschäftigung sind der einzige Zustand, in dem ich noch gedeihe. Ich bin lebhaft überzeugt, dass ich durchaus nicht für die Gesellschaft tauge, und ich werfe mir vor, dass ich immer nicht Stärke genug besessen habe, nach dieser Überzeugung zu handeln. Alle Bestrebungen sind umsonst, sich etwas zu geben, was nicht in uns liegt — und darüber verscherzt man den Genuss dessen, was man wirklich besitzt. Alle meine Leiden sind bisher Folgen von Wünschen und Neigungen gewesen, die mir die Gesellschaft gegeben hat; die wenigsten meiner wenigen Freuden habe ich von ihr empfangen. Mein Geist wirkte mehr im stillen, im Umgang mit sich selbst; selbst für andere wirkt er so mehr." „Meine Geschichte hat viel Dichterkraft in mir verdorben, und diese

Journalarbeiten ziehen mich zu sehr auseinander. Die Zeiten sind nicht mehr, wo ich auf ein einziges Objekt alle meine Kräfte zusammenhäufte."

Schiller an Körner, Weimar den 12. August 1787: „Herders Predigt hat mir besser als jede andere, die ich in meinem Leben zu hören bekommen, gefallen. Aber ich muss Dir aufrichtig gestehen, dass mir überhaupt keine Predigt gefällt. Das Publikum, zu welchem ein Prediger spricht, ist viel zu bunt und zu ungleich, als dass seine Manier eine allgemein befriedigende Einheit haben könnte, und er darf den schwächlichen Teil nicht ignorieren wie der Schriftsteller. Eine Predigt ist für den gemeinen Mann — der Mann von Geist, der ihr das Wort spricht, ist ein beschränkter Kopf, ein Phantast oder ein Heuchler. Die Kirche war gedrängt voll und die Predigt hatte das grosse Verdienst, nicht lange zu dauern." Schiller an Körner, Weimar den 10. September 1787: „Ich habe nur einen Massstab für Moralität, und ich glaube, den strengsten: ist die That, die ich begehe, von guten oder schlimmen Folgen für die Welt — wenn sie allgemein ist." Desgleichen den 19. Dezember 1787: „Ich bin wachsamer, als ich nie war, und jeder Tag hat für mich 12 arbeitsvolle Stunden, und sehr oft auch einige mehr. Desgleichen Weimar den 7. Februar 1788: „Es ist nachts um $^1/_2$4 Uhr; eben habe ich ein Paket an Crusius fertig gemacht, und ehe ich mich schlafen lege, will ich Euch noch gute Nacht wünschen."

Hiermit vergleiche man die späteren Aussagen Schillers. Am 18. Juni 1790 schreibt er: „Ich wundere mich selbst über den Mut, den ich bei meinen drückenden Arbeiten behalte; eine Wohlthat, die ich nur meiner schönen häuslichen Existenz verdanke. Ich bin täglich 14 Stunden, lesend oder schreibend, in Arbeit, und dennoch geht's so leidlich, wie sonst nie." Rudolstadt, den 24. Mai 1791: „Diese schreckliche Krankheit hat mir innerlich sehr gut gethan. Ich habe dabei mehr als einmal dem Tod ins Angesicht gesehen, und mein Mut ist dadurch gestärkt worden. Schon hatte die Stimme mich verlassen und zitternd konnte ich bloss schreiben, was ich gern noch sagen wollte. Darunter waren auch einige Worte an Dich, die ich jetzt als ein Denkmal dieses traurigen Augenblicks aufbewahre. Mein Geist war heiter, und alles Leiden, was ich in diesem Moment fühlte, verscheuchte der Anblick und Gedanke an meine Charlotte, die den Schlag nicht überstanden haben würde." Desgleichen den 3. Juli

1793: „Ich brauche oft den ganzen Beistand der Philosophie, um beim Anblick meiner leidenden Lotte und beim Gefühl meiner eigenen verfallenden Gesundheit frischen Mut zu behalten.“ Den 4. Oktober 1793: „Nie war ich reicher an Entwürfen zu schriftstellerischen Arbeiten, und nie konnte ich wegen des elendesten aller Hindernisse, wegen körperlichen Drucks, weniger ausharren. Dass meine Krankheit mir in allem zuwider sein muss! Meine Zufälle lassen mich gar nicht daran denken, eine Verbindlichkeit zu übernehmen.“ Den 10. Dezember 1793: „Bei dieser hinfälligen Gesundheit muss ich alle Erweckungsmittel zur Thätigkeit aus mir selbst nehmen, muss mit aller Macht dem widrigen Eindruck entgegenstreben, den der Umgang mit so heterogenen Menschen auf mich macht. (Dieser Brief ist datiert aus Ludwigsburg.) Meine Gefühle sind durch meine Nervenleiden reizbarer und für alle Schiefheiten und Härten, für alle Unfeinheiten und Geschmacklosigkeiten empfindlicher geworden. Ich fordere mehr als sonst von Menschen und habe das Unglück, mit solchen in Verbindung zu kommen, die in diesem Stücke ganz verwahrlost sind. Gebe nur der Himmel, dass meine Geduld nicht reisst, und ein Leben, das so oft von einem wahren Tod unterbrochen wird, noch einigen Wert bei mir behält.“ Endlich aus Ludwigsburg den 13. Februar 1794: „Ich befinde mich seit 14 Tagen um vieles leidlicher als die vorhergehenden zwei Monate, wo die Hartnäckigkeit meines Übels mich beinahe gänzlich um meinen Mut gebracht hat. Schreiben konnte ich an keinen Menschen auf Erden und selbst nicht an Dich, so teuer ich es auch bezahlt hätte, auch nur auf eine Stunde Deines Anblicks froh zu sein“. Damit vergleiche man ein Bekenntnis Schillers in einem Briefe an Körner vom 19. Oktober 1795 (Jena): „Wenn ich aber physisch wohl bin, so bin ich gewöhnlich moralisch desto müssiger.“ Die letzte Klage Schillers über seinen gebrechlichen Körper findet sich in einem Brief an Körner vom 7. Januar 1803. Dort heisst es: „Gar zu oft werde ich in meinen Arbeiten durch meine unstäte Gesundheit und Schlaflosigkeit unterbrochen; wegen zerstörten Kopfs muss ich oft wochenlang pausieren.“

Schiller an Körner, Weimar den 1. Dezember 1788: „Es scheint nicht gut, und dem Schöpfungswerk der Seele nachteilig zu sein, wenn der Verstand die zuströmenden Ideen gleichsam an den Thoren schon zu scharf mustert. Eine Idee kann isoliert betrachtet, sehr unbeträchtlich und sehr abenteuerlich sein; aber viel-

leicht wird sie durch eine, die nach ihr kommt, wichtig, vielleicht kann sie in einer gewissen Verbindung mit andern, die vielleicht ebenso abgeschmackt scheinen, ein sehr zweckmässiges Glied abgeben. Alles dies kann der Verstand nicht beurteilen, wenn er sie nicht so lange festhält, bis er sie in Verbindung mit dieser andern geschaut hat. Bei einem schöpferischen Kopf hingegen hat der Verstand seine Wache vor den Thoren zurückgezogen, die Ideen stürzen pêle-mêle herein, und alsdann erst übersieht und mustert er den grossen Haufen.“

Schiller an Körner, Rudolstadt den 13. Dezember 1789: „Es ist ein armseliges kleinliches Ideal, für eine Nation zu schreiben; einem philosophischen Geist ist diese Grenze durchaus unerträglich“.

Schiller an Körner, Jena den 10. November 1794: „In dem lebendigen Umgange wird alles Objektive subjektiv, weil das ganze Individuum hier mitspricht und auf ein Individuum gewirkt wird. Dagegen soll beim schriftstellerischen Vortrag auf die Gattung gewirkt werden, und das muss durch die Gattung geschehen. Es soll aber zugleich auf jedes Individuum als solches gewirkt werden, und das muss durch die Individualität geschehen. Also ist die Forderung: generalisierte Individualität.“

Schiller an Körner, Weimar den 10. April 1796: „Im Komödienhaus, das keine Logen hat, hat Goethe mir eine besondere machen lassen, wo ich ungestört sein kann, und wenn ich mich auch nicht ganz wohl fühle, wenigstens den Vorteil habe, mich vor niemandem zwingen zu dürfen.“ Desgleichen Jena den 8. Mai 1799: „Goethe hat sich jetzt eine Equipage angeschafft und fährt mich alle Tage spazieren.“

Schiller an Körner den 7. April 1797: „Solange ich in einer gewissen Ruhe und Gleichförmigkeit lebe, gehen alle Sachen bei mir ihren geordneten Gang; aber bin ich einmal herausgeworfen, so kann ich mich Wochen und Monate lang nicht wiederfinden.“

Schiller an Körner den 1. Mai 1797: „Wieland ist beredt und witzig, aber unter die Poeten kann man ihn kaum mit mehr Recht zählen, als Voltaire und Pope. Er gehört in die löbliche Zeit, wo man die Werke des Witzes und des poetischen Genies für Synonyma hielt. Seine Deutschheit macht ihn zuweilen zum echten Dichter, und noch öfters zum alten Weibe und Philister. Er ist ein seltsames Mittelding. Herder hat einen heftigen Neid auf alles Gute und Energische. Goethe hat er über seinen Meister die kränkendsten Dinge

gesagt. Gegen Kant und die neuesten Philosophen hat er das grösste Gift im Herzen; aber er wagt sich nicht recht heraus, weil er sich vor unangenehmen Wahrheiten fürchtet, und beisst nur zuweilen einem in die Waden. Es muss einen indignieren, dass eine so ausserordentliche Kraft für die gute Sache so verloren geht.“ Desgleichen den 6. August 1797: „Die Natur muss angeschaut und empfunden werden, in ihren einzelnsten Erscheinungen, wie in ihren höchsten Gesetzen.“

Schiller an Körner den 26. September 1799: „Hast Du denn Schleiermachers Reden über die Religion gelesen? Sie sind bei allem Anspruch auf Wärme und Innigkeit doch sehr trocken im ganzen, und oft prätentioniert geschrieben; auch enthalten sie wenig neue Ausbeute.“ Darauf erwidert Körner am 17. März 1800: „Die Reden über Religion habe ich gelesen, und einige geistvolle und fruchtbare Ideen darin gefunden. Aber das Ganze ist noch nicht gehörig verarbeitet. Für die Andeutung ist zuviel, und für die klare Darstellung zu wenig gesagt. Der Stil ist ungleich und ohne die Ruhe des vollendeten Nachdenkens. Zuweilen trifft man auch auf paradoxen Kram.“

Schiller an Körner, den 13. Mai 1801: „Goethe meint, dass die Jungfrau von Orleans mein bestes Werk sei, und ist mit dem Ensemble besonders zufrieden.“ Desgleichen den 21. Januar 1802: „Ich habe mich sehr gewundert, dass Goethes Iphigenie auf mich den günstigen Eindruck nicht mehr gemacht hat wie sonst, ob es gleich immer ein seelenvolles Produkt bleibt. Sie ist aber so erstaunlich modern und ungriechisch, dass man nicht begreift wie es möglich war, sie jemals einem griechischen Stück zu vergleichen. Sie ist ganz nur sittlich; aber die sinnliche Kraft, das Leben, die Bewegung und alles, was ein Werk zu einem echt dramatischen specifiziert, geht ihr sehr ab. Goethe selbst hat mir schon längst zweideutig davon gesprochen — aber ich hielt es nur für eine Grille, wo nicht gar für Ziererei; bei näherem Ansehen aber hat es sich mir auch so bewährt. Indes ist dies Produkt in dem Zeitmoment, wo es entstanden, ein wahres Meteor gewesen; auch wird es durch die allgemeinen hohen poetischen Eigenschaften, die ihm ohne Rücksicht auf seine dramatische Form zukommen, bloss als ein poetisches Geisteswerk betrachtet, in allen Zeiten unschätzbar bleiben.“

Schiller an Körner den 17. März 1802: „Geist, geistreich

ist einer von denjenigen kursierenden Begriffen, die sich jeder einzelne Mensch und jede Nation nach ihrem eigentümlichen Ideal und Bedürfnis modeln. Wir gebildeten Deutschen wollen immer aus dem Beschränkten in das Unendliche gehn, und werden also den Geist ernsthafter nehmen und in das Tiefe und Ideale setzen. Ich glaube, dass manche tiefe Wahrheiten sich dem Witz dargestellt haben; nur dass er nicht das Herz hatte, Ernst daraus zu machen — bis das Genie kam, und wie eine edle Art von Wahnwitzigen sich über alle Rücksichten wegsetzte.“ Desgleichen den 18. Februar 1803: „Die Prosa des wirklichen Lebens hängt oft bleischwer an der Phantasie, und man ist immer in Gefahr, in den Ton der Freimaurerlieder zu fallen, der (mit Erlaubnis zu sagen) der heilloseste von allen ist.“

2. Körner an Schiller.

Dresden, den 8. Mai 1785: Der Gedanke von Pflicht vermochte alles über mich; aber Vergnügen zu empfinden und zu wirken war für mich kein Ziel, das ich des Ringens wert gehalten hätte.“ Desgleichen den 14. Mai 1785: „Kalte Vernunft soll mir nie meine edelsten Freuden zerstören. Licht und Wärme ist das höchste Ideal der Menschheit. Ich weiss wohl, dass eins das andere nicht aufhebt. Aber beides im möglichsten Gleichgewicht zu halten, ist der vollkommenste Zustand.“

Körner an Schiller, Dresden den 8. Juli 1785: „Von Jugend auf sehnte ich mich nach einem Freund in dem erhabensten heiligsten Sinn dieses Worts, aber immer wurden die Bedürfnisse meines Herzens nicht befriedigt. Mir winkten die Freuden der Liebe. Ich strebte nach diesen, und bei diesem Streben nahm meine Sehnsucht ab. Das Weib meines Herzens war mir Geliebte und Freundin zugleich. Und nun soll auch jener frühere Wunsch in vollem Masse befriedigt werden.“

„Keine konvulsivischen Anfälle, keine Abwechslung von Trunkenheit und Erschlaffung, sondern steter Genuss ineinander strahlender Seelen, nur nach der jedesmaligen Stimmung verschieden: das wird Wirklichkeit werden.“ „Ein Jahr lass mir wenigstens die Freude, Dich aus der Notwendigkeit des Brotverdienens zu setzen.“

Körner an Schiller den 9. Dezember 1787: „Dein Vaterland wird mir immer werter, und die Geschliffenheit, womit wir Sachsen

uns brüsten, immer ekelhafter. Es nimmt sich vortrefflich aus, wenn einer von unseren altklugen Köpfen auf ungehemmte Äusserungen vorzüglicher Köpfe, die auf einen begeisternden Gegenstand gerichtet sind, von einer stolzen Höhe herabsieht, während dass ihn selbst der Fluch der Mittelmässigkeit auf allen Schritten verfolgt; während seine ganze Kultur nur darin besteht, gewisse Übelstände zu vermeiden, die beim Streben nach einem würdigen Ziel gar nicht in Betracht kommen. Alles, was wir gewonnen haben, ist Verfeinerung des Egoismus, ein glänzendes Gewand für niedere Leidenschaften.“

Desgleichen den 24. Dezember 1787: „Deine fasst ausschliessende Anhänglichkeit an Wieland erregt einige Besorgnisse bei mir. Alles kommt darauf an, ob Wieland mehr als ein geschickter Künstler, mehr als ein ausgebildeter Mensch ist. Wäre er nur dies, so könnte es ihm gelingen, Dich zu sich herabzuziehen, da er sich zu Dir nicht aufschwingen konnte. Ich kenne kein Produkt von Wieland, das sich durch Grösse auszeichnete. Es giebt eine Verzärtelung des Geschmacks, bei der jede Grösse Karikatur scheint, die jede Idee zurückweist, welche keiner niedlichen Einkleidung fähig ist. Wer ein Rafael sein kann, darf kein Corregio werden wollen.“

Körner an Schiller den 28. August 1788: „Du hast Deine Untauglichkeit für die Gesellschaft mit allen Menschen gemein, die mehr in der idealen als in der wirklichen Welt leben. Anfangs setzt man in solchen Fällen die Wesen um sich zu tief herab. Einige zufällige Erfahrungen belehren uns eines anderen. Man überspringt sich nun im Gegenteil und fängt an, sie auf eine zu hohe Stufe zu stellen. Die Wirklichkeit passt nicht in der Folge zu unseren Idealen, und dies macht missmutig. So ist es mir oft ergangen und wird mir noch oft so ergehn; denn tausend Erfahrungen dieser Art hindern nicht, dass man im einzelnen Falle wieder den nämlichen Gang geht.“ „Dass es Perioden giebt, wo einem die Alten besonders wohlthun, begreife ich wohl. Nur fürchte ich, würden sie mir jetzt auf lange Zeit zu leer und zu monoton sein, besonders die klassischen unter ihnen. Mit allem Respekt für ihre Manier, verlangt man doch oft noch mehr Geistesnahrung in ihrem Stoff.“

Körner an Schiller den 18. Januar 1793. „Rafael zeigte in seinen Arabesken in den Loggien die Macht des feinsten Gefühls für schöne Formen unabhängig von einer denkbaren Idee. Er wusste das Auge dem Verstand zum Trotz zu ergötzen. —

Es dürfte angemessen sein, aus dem Briefwechsel Schillers mit Ferdinand Huber ausser den oben bereits angeführten Stellen noch einige wichtige Bekenntnisse Schillers hier einzuschalten. So schreibt Schiller aus Weimar am 28. August 1787: „Das Resultat aller meiner hiesigen Erfahrungen ist, dass ich meine Armut erkenne, aber meinen Geist höher anschlage, als bisher geschehen war. Dem Mangel, den ich in Vergleichung mit andern in mir fühle, kann ich durch Fleiss und Applikation begegnen; und dann werde ich das glückliche Selbstgefühl meines Wesens rein und vollständig haben. Mich selbst zu würdigen, habe ich den Eindruck müssen kennen lernen, den mein Genius auf den Geist mehrerer entschieden grosser Menschen macht. Da ich diesen nun kenne und den Vereinigungspunkt ihrer verschiedenen Meinungen von mir ausfindig gemacht habe, so fehlt meinem Urteile von mir selbst nichts mehr. Um nun zu werden, was ich soll und kann, werde ich besser von mir denken lernen und aufhören, mich in meiner eigenen Vorstellungsart zu erniedrigen.

Ich habe viel Arbeit vor mir, um zu meinem Ziele zu gelangen; aber ich scheue sie nicht mehr. Mich dahin zu führen, soll kein Weg zu ausserordentlich, zu seltsam für mich sein. Überlege einmal, mein Lieber, ob es nicht unbegreiflich lächerlich wäre, aus einer feigen Furcht vor dem Ungewöhnlichen und einer verzagten Unentschlossenheit sich um den höchsten Genuss eines denkenden Geistes: Grösse, Hervorragung, Einfluss auf die Welt und Unsterblichkeit des Namens zu bringen. In welcher armseligen Proportion stehen die Befriedigungen irgend einer kleinen Begierde oder Leidenschaft gegen dieses richtig eingesehene und erreichbare Ziel?

Glaube mir, es steht unendlich viel in unsrer Gewalt; wir haben unser Vermögen nicht gekannt — dieses Vermögen ist die Zeit. Eine gewissenhafte sorgfältige Anwendung dieser kann erstaunlich viel aus uns machen. Und wie schön, wie beruhigend ist der Gedanke, durch den blossen richtigen Gebrauch der Zeit, die unser Eigentum ist, sich selbst, und ohne fremde Hilfe, ohne Abhängigkeit von Aussendingen, alle Güter des Lebens erwerben zu können. Mit welchem Rechte können wir das Schicksal oder den Himmel darüber belangen, dass er uns weniger als andre begünstigte? Er gab uns Zeit, und wir haben alles, sobald wir Verstand und ernstlichen Willen haben, mit diesem Kapitale zu wuchern."

Schiller an Huber. Weimar den 14. September 1787: „Was ich Dir neulich geschrieben habe, ist jetzt noch meine völlige Überzeugung; Trübsinn, wie Du meinst, hat keinen Anteil daran gehabt. Die Unruhe, die Du an mir wahrgenommen haben wolltest, war ein tiefes Aufregen meiner ganzen Seele, welches einem gründlichen Entschlusse vorangehen musste. Jetzt bin ich ruhig durch die Versicherung meiner selbst, durch den Glauben an die zureichende Kraft meines Wesens.

Der heftigen Erschütterung, die meine Seele in diesem Zeitraum ausgestanden hat, die alle ihre Kräfte in ihren Tiefen bewegte, konnte mein Körper nicht ganz gewachsen sein. Ich fühle meine Gesundheit angegriffen, und mein zerrütteter Kopf schreibt meinem guten Willen eine sehr enge Grenze vor. Aber hier prüfe ich zugleich die gründliche Stärke meines neuen Glaubens, denn selbst in dieser hypochondrischen Verfinsterung verlässt mich mein Mut nicht.

Hier habe ich wenig Freuden, die von aussen in meine Seele kommen, also auch wenig Zerstreuungen, die mich in Versuchung führen könnten. Hätte ich keine dringenden Geschäfte, so würden mir vielleicht einige der hiesigen Menschen etwas sein, d. h. ich würde in ihrem Umgange Nahrung finden können. Aber für die wenigen Minuten, die ich erübrige, und wo meine abgemattete Seele nach Ruhe sich sehnt, sind sie mir nichts. Das sind Instrumente, die erst nach langem Greifen und Spielen in Gang zu bringen sind. Diese ganze Woche habe ich ausser Charlotten (v. Kalb) beinahe niemand gesehen. Am vorigen Sonntag war ich zu Bertuch zu einem sehr weitläufigen Souper geladen, wo ich mich unter einer höchst abgeschmackten Menschenklasse, den Räten und Rätinnen von Weimar, sehr übel beraten fand.“

Schiller an Huber, Weimar den 6. Oktober 1787: „Ich habe so unendlich viel an Dich auf dem Herzen, das ich Dir durchaus nicht schreiben kann. Hier habe ich viele Bekannte, worunter auch recht brave Menschen sind — aber keinen Freund, den ich lieben könnte. Ich bin ganz isoliert.“

Schiller an Huber, Weimar den 26. Oktober 1787: „Ich muss Dir Glück wünschen, so schwer es mich ankommt. Gegen Deine Aussichten ist nichts einzuwenden; aber es will mir nicht in den Kopf, Dich zu verlieren. Und ich verliere Dich nicht allein; auch, und das ist ebenso schlimm — auch das Vereinigungsband

unserer Wesen, unsere gemeinschaftlichen Geistesgenüsse und Studien werden Dich verlieren. Dein voriges Dasein wird Dir fremd werden; Du wirst andre Freuden und andre Thätigkeiten haben. Diese Trennung ist ernsthafter und wichtiger — ich sehe sie voraus und freue mich nur halb, dass Du auf dem Wege bist, versorgt zu werden. Du bist Dir mehr schuldig, als eine blosse sorgenfreie Existenz. Die Stelle, die Du besetzen wirst, kann ein gewöhnlicher Mensch auch ausfüllen, und Du bleibst also immer noch übrig. Alle Deine Talente warten noch auf ihre Sphäre. Für die ist noch nichts geschehen, Du musst dafür sorgen. Unglücklich würde es mich machen, wenn mein Freund in der Welt nur einen Menschen vorstellte, der zu leben hat. Ich habe Deine Empfindungsart geliebt und Deinen Kopf verehrt. Deine Seele ist mein Freund. Wenn diese verwelkt, so habe ich meinen Freund verloren.“

„Für Menschen unserer Art sind andre Befriedigungen nötig. Ich fürchte nicht, dass Du Dir selbst so ungleich werden und mit geringeren vorlieb nehmen werdest. So lange man den Druck der Bedürfnisse fühlt, hält man es für das höchste Gut, darüber beruhigt zu werden. Und doch — was hat man, wenn das auch geschehen ist? Einen äusserlichen, schmerzlosen Zustand, wobei sehr oft die innere Unruhe desto lauter wird. Es ist hier, wie mit der sinnlichen Leidenschaft. Solange sie noch Begierde ist, kennt man kein höheres Gut, als ihre Befriedigung; ist diese aber vorbei, so ist mir die leiseste Regung meines schlafenden Genius Labsal.“

Schiller an Huber den 20. Januar 1788: „Häuslichkeit ist das Einzige, was mich heilen kann, weil es mich zur Natur zurückführt, von der ich erstaunlich weit abgeraten bin. Kann ich das Wohl und Wehe eines Geschöpfes, das mir ganz ergeben ist, in meine Wirksamkeit verflechten, so habe ich eine grosse Aufforderung mehr, meine Kräfte zu brauchen. Auf welchem andern Wege kann ich gleichförmige Zufriedenheit erhalten, als durch häusliche Existenz? Unsere Freundschaft ersetzt mir diesen Mangel nicht. Die Genüsse meiner Freundschaft für euch werden erst dann anfangen, wenn vorher häusliche Empfindungen in meine Seele gewebt sind.“

Sucht man sich über den Eindruck der voranstehenden Stellen Rechenschaft zu geben, so fühlt man sich wunderbar angezogen, weil die Seele dieser Briefe jene Einheit von Spiel und Ernst ist, welche

Schiller als das Merkmal jedes echt poetischen Kunstwerks bezeichnet. Da, wo die Telegraphie der Geister und die umschaffende Macht der Freundschaft gepriesen und das gesellschaftliche Leben in seiner Nichtigkeit aufgezeigt wird, da paart sich erhabener Gedankenflug mit Besonnenheit; wo Schiller gegen Körner und Huber die geheimsten Schachte seiner Seele öffnet, da thut er es doch ohne alle Selbstbespiegelung; da, wo er klagt über schwere Krankheit und ungeheure Arbeitslast, da entfaltet er doch heroische Selbstverleugnung. In völliger Entschlossenheit des ganzen Menschen giebt und verlangt er ein wirkliches Mit-Leben und Mit-Leiden; in seinen Urteilen über hervorragende Männer und Werke trifft er zwanglos den Nagel auf den Kopf und holt, wie nur wenige auserlesene Geister, jede Charakteristik aus dem tiefsten Wesen der Sache selbst hervor. Alles aber, was er sagt, hat den geheimnisvollen Hintergrund seiner mächtigen Persönlichkeit: er steht wohl in den Dingen, aber noch viel mehr über denselben.

B. Stellen philosophischen Inhaltes.

Die Urteile, welche der Jurist Körner über hervorragende Philosophen fällt, zeugen oft von einer erstaunlichen Begabung, deren Vorzüge und deren Schwächen ausfindig zu machen. Es ist charakteristisch, dass Körner zuerst Schillern auf Kant hingewiesen, dann aber eine grössere Wertschätzung Fichtes geäussert hat, als Kants, während Schiller, besonders nach seinem Studium von Kants „Kritik der Urteilskraft“ (Ästhetik) sich begeisterungsvoll an Kant anschloss. Körner war fähig, philosophische Sätze und Systeme rein als solche und nur mit philosophischem Geiste zu kritisieren, während Schiller trotz seiner hervorragenden philosophischen Begabung im wesentlichen doch einem Ausspruche treu geblieben ist, den er in einem Briefe an Körner (Weimar den 15. April 1788) thut: „Ich habe immer nur das aus philosophischen Schriften genommen, was sich dichterisch fühlen und behandeln lässt.“

So zeugt schon ein Brief vom 19. August 1787 an Schiller von Körners auffallender philosophischer Begabung. Dort widerlegt er Herders falsche Auffassung des Spinoza und verurteilt zugleich die feindselige Haltung, welche sich Herder gegen Kant gegeben. Er fährt fort: „Der Satz des zureichenden Grundes ist nur ein Satz der menschlichen Denkart: wir können keine Wirkung

denken, ohne eine Ursache dazu zu suchen. Ob aber ein Phänomen eine Wirkung sei oder ob man in der Kette der Ursachen dabei stehen bleiben müsse, wird durch diesen Satz nicht ausgemacht.“ „Wenn Gott das einzige Prinzip aller Thätigkeit, aller einzelnen existierenden Wesen ist: wo bleibt die Individualität? Was gewinnt man durch eine Hypothese, wogegen sich das Selbstgefühl der Persönlichkeit sträubt, als den trostlosen Gedanken, dass alles, was der ausgebildetste Mensch zu seiner Vervollkommnung gethan hat, nach seinem Tode keine Spur zurücklässt? Die unendliche Kraft, die ihn beseelte, ist dann keines Wachstums fähig. Sie vertauscht nur ihren Wirkungskreis und kann durch diesen Tausch nichts gewinnen. Auch im Kleinsten ist sie unendlich; und Dir ist der Begriff einer Gottheit denkbar, die sich selbst auf unendlich mannigfaltige Weise beschränkt, um durch diese Beschränkung Individuen hervorzubringen?“

Körner an Schiller den 18. Februar 1789: „Die Wahrheit, welche Du für das Urbild der Schönheit erklärst, ist etwas ganz anderes, als die Bruchstücke menschlicher Kenntnisse und die Vorschriften der gemeinen Moral. Ich verstehe darunter das Ideensystem eines vollkommenen Geistes, der keiner dunkeln Begriffe fähig ist (!), der bloss erkennt, ohne zu empfinden. Ist das Wesen, welches jetzt Mensch ist, bestimmt, sich mit jeder Revolution seiner Existenz jenem Ideal stufenweise zu nähern, so lässt sich behaupten, dass die Entwickelung des Gefühls für Schönheit eine Vorbereitung zu einem künftigen Zustande sei. Es giebt etwas Höheres für denkende Wesen überhaupt, nicht für den Menschen insbesondere. Ausschliessendes Bestreben nach Wahrheit beschränkt den Menschen. Erkenntnis ist ihm sparsam zugemessen, fast nur soviel, als für seine anderen Bedürfnisse zureicht. Seine Sphäre zu erweitern, bleibt ihm nichts übrig, als Ahnung durch Phantasie. Gefühl für Schönheit ist es, was das Chaos der Erfahrung ordnet. Dieses ist der Ursprung der erhabensten Systeme, aber zugleich auch der ausschweifendsten Verirrungen der Einbildungskraft.“

Körner an Schiller den 24. Dezember 1789: „Kant untersucht, worauf das Materielle aller moralischen Gesetze gegründet ist. Auf eben diese Art lässt sich aber auch das Materielle aller Kunsttheorie untersuchen. Alle diese gründen sich nämlich auf ein Ideal, und hier fragt es sich, wie dies entsteht, und ob es willkürlich oder notwendig ist.“ „Man vermag Kant nicht zu widersprechen,

aber man ist nicht völlig befriedigt.“ „Kant will die Begriffe Schönheit und Vollkommenheit entwickeln. Wer dies durch Definitionen allein leisten will, wird schwerlich den Schein der Willkür vermeiden“ (1791). „In den Schriften Kants trifft man zu Anfang immer auf Sätze, die das Ansehen von willkürlichen Voraussetzungen haben.“ „Kant, den ich jetzt besonders studiere, scheint mir immer dunkler zu werden, je öfter ich ihn lese. Dies gilt besonders von einigen Stellen in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ (1797). Das hat mich zum Nachdenken über Erweislichkeit überhaupt veranlasst, oder, bestimmter zu reden: über die Grenzen des Zweifels. Diese sind nämlich objektive (aufgedrungene) und subjektive (selbstbeschlossene). Der Zweifel soll uns wohl vor Täuschung bewahren, aber nicht allen Unterricht zerstören. Es giebt Fragen, deren Beantwortung Bedürfnis ist, und wobei wir entweder auf Erkenntnis Verzicht thun oder uns bei denjenigen Sätzen befriedigen müssen, wobei die wenigste Gefahr der Täuschung ist. Überhaupt denke ich mir die Philosophie nicht als Wissenschaft, sondern als Kunst. Durch sie wird Ordnung und Harmonie in unserem Denken und Handeln hervorgebracht: aus dem intellektuellen und moralischen Chaos geht eine neue Schöpfung hervor. Schönheit ist ihr erstes Gesetz. Wahrheit ist ein subordiniertes Bedürfnis, wobei die Erkenntnis bloss als Mittel betrachtet wird.“

Körner an Schiller den 7. März 1793: „Es giebt willkürliche Formen der Qualität unter dem Namen: Ideal. Der Stoff dieser Ideale ist durch die Erfahrung gegeben, aber in einzelnen Erscheinungen zerstreut. Durch die geistige Schöpfung im Gebiete der Einbildungskraft werden diese zerstreuten Elemente zusammengefügt, hier und da individuelle Bestimmungen und Einschränkungen hinweggedacht, die Teile zum Ganzen geordnet und ihr gegenseitiges Verhältnis bestimmt. Dies geschieht bloss durch die innere Thätigkeit der Denkkraft.“

Körner an Schiller den 29. Juli 1793: „Was nötigt uns denn, jede einzelne Handlung zu generalisieren und als Maxime zu betrachten? Ist es nicht eine höhere Vollkommenheit eines denkenden Wesens, sich nach individuellen Verhältnissen, als nach allgemeinen Regeln zu bestimmen, die doch immer nur Behelf des geistigen Unvermögens sind?“

Körner an Schiller den 16. Januar 1795: „Es sind weder

allgemeine Begriffe, noch Erfahrungen allein, wovon man ausgeht. Nur der feinste Duft der Erfahrungen ist zu brauchen, und diesem müssen die Begriffe der höchsten Abstraktion in einer Art von Anschauung begegnen.“

Körner an Schiller den 17. August 1792: „Der philosophische Dialog muss wie ein Drama behandelt werden. Handlung, Knotenschürzung, Entwicklung, immer steigendes Interesse sind wesentliche Erfordernisse. Achilleus muss einen Hektor gegen sich haben. Die Meinungen — sowie die Schicksale im Roman — müssen so viel als möglich in den Charakteren gegründet sein. Wahrheit wird ein Gegenstand der Kunst nicht in ihrer übermenschlichen Reinheit (objektiv), sondern insofern sie mit einer gewissen Tinktur von Einseitigkeit gemischt ist, die aus dem Persönlichen (Subjektiven) entsteht.“

Desgleichen den 25. Mai 1794: „Dass Kant Dich vorzüglich schätzt, wundert mich nicht. Es ist eine gewisse Ähnlichkeit zwischen Euch beiden in dem Charakter Eures Geistes, die man bei genauerer Vergleichung wohl bemerken kann.“

Schiller über Kant an Körner den 28. Februar 1793: „Kant giebt eine philosophische Religionslehre heraus, welche mich hingerissen hat. Zwar ist einer seiner ersten Grundsätze darin empörend für mein und wahrscheinlich auch für Dein Gefühl. Er behauptet nämlich einen Hang des menschlichen Herzens zum Bösen das er das radikale Böse nennt, und das mit den Reizungen der Sinnlichkeit ganz und gar nicht verwechselt werden darf. Er setzt es über die Sinnlichkeit hinaus, in die Person des Menschen als den Sitz der Freiheit. Er hebt ferner alle eigene Autorität des Kirchenglaubens auf und macht den reinen Vernunftglauben zu seinem höchsten Ausleger.“ „Ich gehe damit um, eine Theodicee zu machen, welche ich meinen Gedichten einverleiben will. Ich freue mich sehr auf diese Theodicee, denn die neue Philosophie ist gegen die Leibnitzsche viel poetischer und hat einen weit grösseren Charakter.“

Schiller an Körner, den 10. November 1794: „Der Leser soll denken — das kann ihm bei philosophischen Materien nie erspart werden; und wenn er nicht in dem Kontext des Ganzen den Schlüssel zu den schwierigen Stellen findet, so kann ihm nicht geholfen werden.“

Körner an Schiller den 7. März 1793: „Es giebt eine Möglich-

keit, über die Grösse der Objekte unsere Erfahrungskenntnis durch Begriffe zu erweitern. Dies lehrt die Mathematik. Sollte es für die Qualität keine ähnliche Wissenschaft geben?

Auch der Mathematiker bedarf irgend einer Erfahrung, um die Grösse eines besonderen Gegenstandes zu erkennen. Aber eine einzige Erfahrung wird für ihn äusserst reichhaltig, wenn sie dem gegebenen Objekte eine Stelle unter einer gewissen Klasse anweist, über die er vorher im allgemeinen gedacht hat. Dass in dem einzelnen Falle ein Dreieck vorhanden ist, muss wahrgenommen werden; aber nun gilt von diesem Dreieck als wahr, was von dem Begriffe des Dreiecks überhaupt als wahr galt.

Das Idealisieren setzt einen gegebenen Stoff von Qualität voraus, der in mehreren einzelnen Erscheinungen vorhanden ist. Bei Entstehung der willkürlichen Form dieses Stoffes, welche wir ein Ideal nennen, werden gewisse Teile des gegebenen Stoffes in das durch die Selbstthätigkeit der Denkkraft gebildete Ganze aufgenommen, und andere Teile davon ausgeschlossen. Dieses Positive und Negative ist nach der individuellen Denkart jedes Subjekts verschieden, doch lässt es sich unter drei Hauptklassen bringen: Ideale des Nützlichen und Angenehmen, des Vollkommenen, des Grossen und Schönen."

Körner an Schiller den 6. August 1800: „Auch ich bin für den Krieg mit dem Vandalismus der neueren Philosophie, nur muss er auf eine edle und männliche Art geführt werden. Konsequenzmachereien und Aushebung der Paradoxen, um die Laien im Publikum zu bestechen, darf man sich nicht erlauben. Das wahre Verdienst des Feindes muss anerkannt werden, aber man muss den Punkt aufsuchen, wo er auf einen Abweg geriet."

Schiller an Körner den 3. September 1800: „Goethe ist auch in die Einsamkeit gegangen, um etwas zu treiben; denn er hat das Unglück, dass er in Weimar gar nichts arbeiten kann. Was er binnen vier und fünf Jahren geschrieben, ist alles in Jena entstanden."

C. Stellen ästhetischen Inhaltes.

Am reichsten ist die Ausbeute des Schiller-Körnerschen Briefwechsels in ästhetischen Fragen. Besonders ist es Schiller, welcher das Wesen der Schönheit und deren Verhältnis zur Wahrheit und Schönheit in tief eindringender Weise zu ergründen strebt; aber auch Körner erklärt ausdrücklich und beweist durch die That, dass die

Lehre vom Schönen sein Lieblingsstudium sei. Humboldt wird der Bedeutung Körners gerecht, wenn er einmal an diesen schreibt: „Vorzüglich ist mir immer bei Schillers Arbeiten Ihre Strenge ehrwürdig gewesen, da sie so rein und unmittelbar den höchsten Forderungen des Ideals entspringt.“ Körner hat denn auch noch mehr wie Humboldt versucht, die objektive Geltung, die relative Selbständigkeit des an sich schönen Objekts zu bestimmen. Hochbedeutsam ist seine Erklärung, dass das Schöne in erster Linie etwas Qualitatives sei, das Erhabene dagegen auf quantitativen Verhältnissen beruhe. Wenn Schiller von einem ästhetischen Imperativ, einem über allen Wechsel des subjektiven Geschmacks erhabenen Gesetz des Schönen redet, so drückt er Körners Grundanschauung vom Schönen nur in anderer Form aus. Körner beharrt darauf, dass bei den Gegenständen selbst gewisse Bedingungen erfüllt sein müssten, welche uns veranlassen könnten, jene als schön zu empfinden.

Körner spendete für die Horen einen einzigen Beitrag, welcher sich auf die Musik bezog. Vergleicht er doch selbst seine Art zu arbeiten mit dem Weben und Wiederauftrennen des Gewebten durch Penelope. In dieser Kunst war er sogar komponierend thätig. Ganz besonders hat er viele Gedichte Schillers in Musik gesetzt.

In der „Thalia“ erschienen von ihm Reden über Deklamation; später hat er noch Aufsätze verfasst über „Geist und Esprit“, über das Lustspiel u. s. w. Allerdings hatte er viel mehr Pläne und Entwürfe fertig gebracht; aber es fehlte ihm die Gabe, sie durchzuführen.

Von bleibendem Wert sind die tief eindringenden Untersuchungen Schillers über das Wesen des Schönen im allgemeinen, sowie über einzelne ästhetische Fragen insbesondere. Kant hatte in seiner „Kritik der Urteilskraft“ gezeigt, wie das Schöne in der Kunst eine Welt für sich bilde; diese müsse durch ihren eigenen Geist, durch ihre eigenen Organe hervorgebracht wie aufgenommen werden. Also Kant hatte wohl die Ureigentümlichkeit des Schönen gegenüber dem Guten und dem Wahren aufgewiesen, war aber auf halbem Wege stehen geblieben, indem er einseitig das Schöne nur auf das empfindende Subjekt zurückführte. Da hatte nun Schiller als Professor in Jena im Winter 1792/93 Vorlesungen über die Ästhetik als Wissenschaft gehalten, worin er über Kant hinauszugehen suchte. Wiederholt äusserte er sich in seinen Briefen an Körner sehr eingehend über seine Forschungen.

Diese sollten ihm als Vorarbeiten dienen zu einem Dialog „Kallias oder über die Schönheit"; er hat diesen Plan nicht ausgeführt, wohl aber die Substanz seiner Gedankenarbeit in Briefe und Aufsätze verflochten.

Schon vor den zahlreichen Arbeiten seiner zweiten Periode, ebenso nach derselben, finden sich viele Äusserungen Schillers, welche verdienen, als Bausteine zu einem Gebäude seiner Ästhetik verwendet zu werden. Aus folgenden Aussprüchen dürfte die hohe Bedeutung Schillers für die Ästhetik recht sichtbar werden.

Körner an Schiller den 8. Mai 1785: „Nur spät entstand bei mir der Gedanke: dass Kunst nichts anderes ist als das Mittel, wodurch eine Seele besserer Art sich anderen versinnlicht, sie zu sich emporhebt, den Keim des Grossen und des Guten in ihnen weckt, kurz — alles veredelt, was sich ihr nähert." „Jeder grosse Künstler muss mit unumschränkter Macht über den Stoff herrschen, aus dem er seine Welt schafft oder wodurch sich sein Genius verkörpert."

Um der Bedeutung willen, welche ein sonst leicht übersehener Ausspruch Schillers über das Verhältnis des dramatischen Dichters zur Bühne hat, sei es erlaubt, denselben hier einzuschieben und festzuhalten. Schiller schreibt an Friedrich Schröder, Dresden, den 18. Dezember 1786 über eine mögliche Reise nach Hamburg und über die Bearbeitung des Don Carlos für die dortige Bühne. Bei dieser Gelegenheit thut er folgende Äusserung: „Eine gewisse Fertigkeit oder Fühlbarkeit für das, was in Schauspielen wirkt, die ich in Mannheim und auch hier zu erlangen Gelegenheit hatte, wird bei mir diesen Mangel an Lokalkenntnis ziemlich ersetzen. Ausserdem glaube ich überzeugt zu sein, dass ein Dichter, dem die Bühne, für die er schreibt, immer gegenwärtig ist, sehr leicht versucht werden kann, der augenblicklichen Wirkung den dauernden Gehalt aufzuopfern, Klassizität dem Glanze, vollends wenn er in meinem Fall ist und noch über gewisse Manieren und Regeln sich nicht bestimmt hat. Auch gewinnt mein Enthusiasmus für die Schauspielkunst dadurch sehr, wenn ich mir die glückliche Illusion bewahren kann, welche wegfällt, sobald Kulissen und papierne Wände mich unter der Arbeit an meine Grenzen erinnern. Besser ist es immer, wenn der erste Wurf ganz frei und kühn geschehen kann, und erst beim Ordnen und Revidieren die theatralische Beschränkung und Konvenienz in Anschlag gebracht

wird. Auf diese Art, glaube ich, lassen sich Kühnheit und Wahrheit mit Schicklichkeit und Brauchbarkeit vereinigen.“

Schiller an Körner (Weimar den 1. Dezember 1788) über den Vorgang des geistigen Schaffens: „Es scheint nicht gut, und dem Schöpfungswerk der Seele nachteilig zu sein, wenn der Verstand die zuströmenden Ideen gleichsam an den Thoren schon zu scharf mustert. Eine Idee kann, isoliert betrachtet, sehr unbeträchtlich und sehr abenteuerlich sein; aber vielleicht wird sie durch eine, die nach ihr kommt, wichtig; vielleicht kann sie in einer gewissen Verbindung mit anderen, die vielleicht ebenso abgeschmackt scheinen, ein zweckmässiges Glied abgeben.“

Schiller an Körner (Weimar den 25. Dezember 1788) über das Verhältnis von Wirklichkeit, Wahrheit und Schönheit: „Der Künstler und dann vorzüglich der Dichter behandelt niemals das Wirkliche, sondern immer nur das Idealische oder das aus einem wirklichen Gegenstande kunstmässig ausgewählte (soll heissen: die Wahrheit dieses Gegenstandes); z. B. er behandelt nie die Moral, nie die Religion, sondern nur diejenigen Eigenschaften von einer jeden, die er sich zusammendenken will — er vergeht sich also auch gegen keine von beiden, er kann sich nur gegen die ästhetische Anordnung oder gegen den Geschmack vergehen.“ „Jede Schönheit lässt sich endlich in allgemeine Wahrheit auflösen. Der Dichter, der sich nur Schönheit zum Zwecke setzt, aber dieser heilig folgt, wird am Ende alle anderen Rücksichten, die er zu vernachlässigen schien, ohne dass er es will oder weiss, gleichsam zur Zugabe mit erreicht haben; da im Gegenteil der, der zwischen Schönheit und Moralität unstät flattert oder um beide buhlt, leicht es mit jeder verdirbt.“

Körner an Schiller den 19. August 1787: „Ich ehre die wahre Simplizität. Sie ist das Gepräge der Vollendung in aller menschlichen Thätigkeit, aber sie wird nicht bloss durch Lavatersche Kindlichkeit erreicht. Die höchste Anstrengung des menschlichen Geistes wird oft dazu erfordert, um da, wo Verworrenheit, Künstelei, Pedantismus herrschen, sie wiederherzustellen oder zu schaffen.“

Derselbe den 29. Februar 1788: „Je mehr man Dich über Deinen Werken vergisst, desto vollkommener ist Dein Kunstwerk.“

Derselbe den 24. November 1788: „Kunstgefühl ist bei weitem noch nicht Kunsttalent, und schon mancher hat durch diese Verwechselung seine wahre Bestimmung verfehlt.“

Derselbe den 27. Oktober 1788: „Das philologische Interesse mit dem dramatischen zu verbinden, ist nicht so leicht."

Derselbe im November 1788: „Muss es denn aber Bewunderung sein, was der Held eines Trauerspiels einflösst? Unsere Liebe bleibt Egmont immer bei allen seinen Fehlern."

Schiller an Körner (Weimar den 1. Dezember 1788): „Selten nur trifft sich's, dass in Einem Kopfe kritische Strenge und eine gewisse kühne Toleranz, Achtung und Billigkeit gegen das Genie sich beisammen finden, und das findet sich bei Dir."

Schiller an Körner (Rudolstadt den 20. August 1788): „Ich lese jetzt fast nichts als Homer. Ich habe mir Voss's Übersetzung der Odyssee kommen lassen, die in der That ganz vortrefflich ist. Die Iliade lese ich in einer prosaischen Übersetzung. In den nächsten zwei Jahren, habe ich mir vorgenommen, lese ich keine modernen Schriftsteller mehr. Keiner thut mir wohl; jeder führt mich von mir selbst ab, nur die Alten geben mir jetzt wahre Genüsse. Du wirst finden, dass mir ein vertrauter Umgang mit den Alten äusserst wohlthun — vielleicht Klassizität geben wird. Ich werde sie in guten Übersetzungen studieren — und dann — wenn ich sie fast auswendig weiss, die griechischen Originale lesen." Desgleichen den 20. Oktober 1788: „Ich bin jetzt mit einer Übersetzung der Iphigenie von Aulis aus Euripides beschäftigt. Die Arbeit übt meine dramatische Feder und führt mich in den Geist der Griechen ein."

Schiller an Körner den 25. Dezember 1788: „Ich bin überzeugt, dass jedes Kunstwerk nur sich selbst, d. h. seiner eigenen Schönheit Rechenschaft geben darf und keiner anderen Forderung unterworfen ist. Hingegen glaub' ich auch fest, dass es gerade auf diesem Wege auch alle übrigen Forderungen mittelbar befriedigen muss."

Körner an Schiller den 16. Januar 1789: „Versuche zuerst die Strophen (des Gedichts „Die Künstler") so zu versetzen, dass vom Bekannten zum Unbekannten fortgeschritten werde und das Interesse immer steigt. So lange die Erwartung gespannt wird, kann man das Gedicht nicht lang finden. Von seiten der Anordnung kannst Du ihm noch mehr Vollkommenheit geben, wenn Du Dir die Mühe nicht verdriessen lässest, den vorhandenen Stoff so lange durcheinander zu werfen, bis das Schönste ganz herauskommt." Des-

gleichen am 9. Februar 1789: „Dass das Feilen und Ordnen eines solchen Gedichts keine angenehme Arbeit ist, kann ich wohl denken. Aber lass Dich die Mühe nicht verdriessen; das lyrische Fach (soll heissen: die Gedanken-Lyrik) ist es gerade, worin Du einzig bist; im Lyrischen kann sich Goethe weder an Schwung und Reichtum der Ideen, noch in der Versifikation mit Dir messen." Darauf erwidert Schiller an Körner am 2. Februar 1789: „Die Künstler habe ich seit gestern und vorgestern wieder vor. Es ist keine undankbarere Arbeit, als Gedichte in Ordnung zu bringen; ein unerhörter Zeitaufwand, und noch dazu ein verlorener, denn meistens kommt man dahin zurück, wovon man anfangs ausging. Die erste Stimmung, worin es wurde, ist einmal vorbei."

Derselbe den 9. Februar 1789: „Ich habe in den Künstlern die Hauptidee des Ganzen: die Verhüllung der Wahrheit und Sittlichkeit in die Schönheit zur herrschenden gemacht. Die Vollendung des Menschen ist erst dann da, wenn sich wissenschaftliche und sittliche Kultur wieder in die Schönheit auflösen: Der Schätze, die des Denkers Fleiss gehäuft, wird er im Arm der Schönheit erst sich freun, wenn seine Wissenschaft der Dichtung zugereift, zum Kunstwerk wird geadelt sein."

Derselbe den 22. Januar 1789: „Wenn man aus unserem Leben herausnimmt, was der Schönheit dient, so bleibt nur das Bedürfnis; und was ist das Bedürfnis anderes, als die Verwahrung vor dem immer drohenden Untergang?"

Schiller an Körner (Weimar den 25. Februar 1789): „Man darf in einer Dichtung nicht von der Idee des Ganzen durch das Überladen in den Details zurückgezogen werden; ist es aber immer derselbe Gedanke, welchen man in neuen Formen widerlegt, und schliessen diese durch eine natürliche Fortschreitung sich aneinander, so muss diese Üppigkeit in der Ausführung ein Vorzug mehr sein. Die Hauptsache kommt bei einem Künstler darauf hinaus, ob der Hauptgedanke, um den ich mich bewege, den höchsten Grad der Anschaulichkeit erhalten hat."

„Ich traue mir im Drama am allermeisten zu, und ich weiss, worauf sich diese Zuversicht gründet. Bis jetzt haben mich die Pläne, die ein blinder Zufall mich wählen liess, auf das Äusserste embarrassiert, weil die Komposition zu weitläufig und zu kühn war. Lass mich einmal einen simplen Plan behandeln und darüber brüten."

Derselbe (Weimar den 30. März 1789): „Jedes Kunstwerk, jedes Werk der Schönheit ist ein Ganzes, und so lange es den Künstler beschäftigt, ist es sein einziger Zweck; so z. B. eine einzelne Säule, eine einzelne Statue, eine poetische Beschreibung. Es ist sich allein genug. Es kann für sich allein bestehen, es ist vollendet in sich selbst. — Nun sage ich aber: wenn die Kunst weiter fortschreitet, so verwandelt sie dieses einzelne Ganze in Teile eines neuen und grösseren Ganzen; denn ihr letzter Zweck ist nicht mehr in ihnen, sondern ausser ihnen. Darum sage ich, sie habe ihre Krone verloren. Je reicher, je vollkommener die Kunst wird, desto mehrere einzelne Ganze giebt sie uns einem grösseren Ganzen als Teile zu geniessen; aber desto verwickelter und üppiger ist auch die Mannigfaltigkeit, in der sie uns Einheit finden lässt.“

Körner an Schiller den 18. Februar 1789: „Es giebt eine Kritik des Wahren und eine Kritik des Schönen. Die Kritik des Wahren sucht in der Erfahrung die Beläge zu den Dichtungen der Phantasie. Die Kritik des Schönen hingegen prüft das Ideal, als ein geistiges Produkt, unabhängig von Wahrheit, entdeckt seine Mängel, und sucht seine Vollkommenheit zu erhöhen.“ Hieran reiht sich ein Ausspruch Körners an Schiller vom 11. November 1790: „Ich glaube, dass es eine Kritik mit Begeisterung giebt, wobei man auf den grössten Künstler herabsieht. Der Kritiker wird alsdann Repräsentant der Kunst und erhält eine Würde von ihr, nicht durch sich selbst. Je grösser das Talent des Künstlers, je höher die Forderungen seines Richters.“

Körner an Schiller am 4. März 1789: „Poetische Diktion ist nicht das Wesen des Gedichts. Aber ich glaube doch immer, dass es mancherlei Zwischengattungen zwischen dem Lyrischen und dem Lehrgedichte giebt. Wahrheiten können ebenso gut begeistern als Empfindungen, und wenn der Dichter nicht bloss lehrt, sondern seine Begeisterung mitteilt, so bleibt er in seiner Sphäre. Was der Philosoph beweisen muss, kann der Dichter als einen gewagten Satz, als einen Orakelspruch hinwerfen. Die Schönheit der Idee macht, dass man ihm aufs Wort glaubt.“

Körner an Schiller den 31. März 1789: „Ich bewundere Goethes Talent, die mannigfaltigsten Arten von Ton zu treffen. Oft ist dies das einzige Verdienst eines Gedichts; Ideen und Verse sind oft von weniger Bedeutung.“

Derselbe am 12. April 1789: „Das höchste Ziel ist noch nicht erreicht, so lange man den Künstler nicht über dem Kunstwerk vergisst und mehr mit dem ganzen Umfange seiner Ideen überhaupt, als mit einer einzelnen dargestellten Idee beschäftigt wird.“

Schiller an Körner (Weimar den 10. März 1789): „Ein episches Gedicht im 18. Jahrhundert muss ein ganz anderes Ding sein, als eins in der Kindheit der Welt; und eben das ist es, was mich an dieser Idee so anzieht (Schiller trug sich damals mit dem Gedanken, Friedrich den Grossen durch ein Epos zu verherrlichen). Unsere Sitten, der feinste Duft unserer Philosophie, unsere Verfassung, Häuslichkeit, Künste, kurz alles muss auf eine ungezwungene Art darin niedergelegt werden und in einer schönen harmonischen Einheit leben, sowie in der Iliade alle Zweige der griechischen Kultur u. s. w. anschaulich leben.“ „Als Metrum würde ich die ottave rime wählen. Wie sehr der epische Gehalt durch die weiche, sanfte Form schöner Reime gewinnt! Singen muss man das Epos können, wie die griechischen Bauern die Iliade, wie die Gondoliere in Venedig die Stanzen aus dem „Befreiten Jerusalem“.

Körner an Schiller den 2. April 1790: „So lange der Gedanke bloss philosophisch ist, so entsteht kein Gedicht, auch nicht durch eine noch so dichterische Einkleidung. Der Gedanke selbst muss individualisiert werden, muss dramatische Wahrheit bekommen, muss das Resultat eines besonderen Charakters, besonderer Umstände sein.“

Ähnlich Schiller an Körner (Jena den 28. November 1791): „Ein philosophischer Gegenstand ist schlechterdings für die Poesie verwerflich, vollends für die, welche ihren Zweck durch Handlung erreichen soll.“

Körner an Schiller den 6. Dezember 1790: „Das Objektive in aller Art von Kunst wird mir immer werter. In diesem scheint mir die wahre Klassizität enthalten zu sein, dasjenige, was einem Kunstwerk Unsterblichkeit giebt. Das Subjektive ist von der besonderen Denkart oder Stimmung des Künstlers, und sein Wert davon abhängig, ob er ein Publikum findet, dessen Denkart und Stimmung mit der seinigen sympathisiert. Das Kunstwerk soll durch sich selbst existieren, wie ein anderes organisches Wesen, nicht durch die Seele, die ihm der Künstler einhaucht. Hat er ihm

einmal Leben gegeben, so dauert es fort, auch wenn der Erzeuger nicht mehr vorhanden ist, und hierdurh unterscheidet sich eben ein Aggregat von Elementen, die einzeln als Produkte eines höheren geistigen Lebens ihren Wert haben von einem organisierten Ganzen, wo Teile und Ganzes gegenseitig Mittel und Zweck sind, wie bei den organisierten Naturprodukten. Diese Einheit der Richtung bei der Mannigfaltigkeit der vorhandenen Kräfte, und diese Vervielfältigung des Lebens im einzelnen bei der möglichsten Harmonie des Ganzen, unterscheidet Klassizität von Chaos und Leerheit."

Schiller an Körner (Ludwigsburg den 3. Februar 1794): „Es wird mir gar schwer, über den Begriff des Genies mit mir einig zu werden. Wenn das Genie durch seine Produkte die Regel gegeben hat, so kann die Wissenschaft diese Regeln sammeln, vergleichen und versuchen, ob sie unter eine noch allgemeinere und endlich unter einen einzigen Grundsatz zu bringen sind. Da sie aber von der Erfahrung ausgeht, so hat sie auch nur die eingeschränkte Autorität empirischer Wissenschaften. Sie kann bloss zu einer verständigen Nachahmung gegebener Fälle, aber niemals zu einer positiven Erweiterung führen. Alle Erweiterung in der Kunst muss von dem Genie kommen; die Kritik führt bloss zur Fehlerlosigkeit. Als Kunst(fertigkeit) steht die schöne Kunst unter technischen Regeln, welche man ja nicht mit den ästhetischen verwechseln darf Die Beobachtung der technischen Regeln kann aber einem Werke der schönen Kunst bloss das Verdienst der Wahrheit (besser: Richtigkeit!) verschaffen (wenn es eine Nachahmung der Natur sein soll), oder das Verdienst der objektiven Zweckmässigkeit, Brauchbarkeit (z. B. bei architektonischen Werken). Ich teile also ein in Künste des Bedürfnisses und in Künste der Freiheit."

Körner an Schiller den 28. März 1794: „Aeschylus hat mich doch oft sehr gewonnen. In seinem Plane ist eine Einfachheit, die mir wohlthut, und in der Darstellung habe ich doch Kraft und Hoheit öfter gefunden, als ich erwartete. Zuweilen sind die Bilder zu sehr gehäuft. Auch trifft man auf gedehnte Stellen, wo man eine Armut an Ideen bemerkte. In Prometheus besonders zeigt sich sein Talent für das Erhabene, und die Anlage des Planes ist sehr verständig, um das Interesse stufenweise bis zum Ende steigen zu lassen."

Körner an Schiller den 17. Juni 1794: „Reineke Fuchs

habe ich gelesen. Ich verkenne den Kunstwert daran gewiss nicht; aber wenn ich die Zeit und Mühe bedenke, die Goethe darauf verwendet haben muss, so dächte ich doch, dass er uns etwas Bedeutenderes hätte geben können.“

Schiller an Körner den 4. September 1794: „Was ich je im Dramatischen zur Welt gebracht, ist nicht sehr geschickt, mir Mut zu machen; und ein Machwerk wie der Don Carlos ekelt mich nunmehr an, wie sehr gern ich es auch jener Epoche meines Geistes zu verzeihen geneigt bin. Im eigentlichsten Sinne des Wortes betrete ich eine mir ganz unbekannte, wenigstens unversuchte Bahn, denn im Poetischen habe ich seit drei, vier Jahren einen völlig neuen Menschen angezogen.“

Körner an Schiller den 10. September 1794: „Wenn Dir Deine dramatischen Produkte nicht gefallen, so fragt sich's, ob Du nicht selbst durch Streben nach philosophischem Gehalt — eine nordische Sünde — Deine Phantasie störtest.“

Schiller an Körner den 12. September 1794: „Du meinst, dass ich den Wallenstein zu sehr mit dem Verstand, und zu wenig mit Begeisterung angreife. Aber das gilt nur von dem Plan, der nicht streng genug berechnet werden kann. Ausführen muss ihn die Imagination und die augenblickliche Empfindung. Dies ist es aber, wofür ich fürchte: dass mich die Einbildungskraft, wenn ihr Reich kommt, verlassen werde.“

Körner an Schiller den 19. Dezember 1794: „In Deinen früheren Produkten war fast bloss Diktion und Versbau poetisch, der Stoff hingegen mehr ein Produkt des Verstandes, als der Phantasie. Etwas ähnliches findest Du in der ältesten Periode der griechischen Dichtkunst. Auch ist es natürlich, dass der Sinn für die äussere poetische Form sich früher entwickelt, als der für die innere. Ich nenne innere poetische Form das Produkt der geistigen Schöpfung aus dem gegebenen Stoff im Kopfe des Dichters. Du erkennst jetzt den Charakter des Poetisch-gedachten; und dies ist es, glaub' ich, was Du in Deinen meisten Werken vermissest.

Zur inneren poetischen Form gehört erstlich: Erscheinung des Stoffs unter einer bestimmten Gestalt. Die Phantasie muss das Produkt des Verstandes gleichsam verkörpern, es mit einer Hülle überkleiden, wodurch es anschaulich wird. Aus der Hand der Phantasie empfängt nun der Genius den Stoff seiner Thätigkeit —

der Geist schwebt über dem Chaos und die Schöpfung beginnt. — Dies ist das zweite Erfordernis der inneren poetischen Form.

Dass es Dir nicht an Genialität fehlt, hast Du zur Genüge bewiesen. Aber Dein Genius scheint der Phantasie nicht Zeit zu lassen, ihr Geschäft zu vollenden. Deine Empfänglichkeit ist nicht rein genug.

Der Stoff, mit dem die Phantasie den Gedanken überkleiden soll, muss zuvor aufgefasst sein. Zu dieser Auffassung gehört Reizbarkeit und Ruhe. An Reizbarkeit gebricht es Dir schwerlich, aber desto mehr vielleicht an Ruhe. Deine Ideale müssen erst eine vollendete Gestalt gewinnen, müssen mit allen ihren Eigenheiten leben, alles Abstrakte muss in individuellen Formen erscheinen — dann erst ist es Zeit, an die Anordnung des Ganzen zu denken."

Körner an Schiller den 15. März 1795: „Unter dem, was Du den Stoff der Musik nennst, kann ich mir nichts anderes denken, als Rhythmus, Melodie und Harmonie. Die Musik wirkt auf den Menschen als ein sinnlich-vernünftiges Wesen; dass zu ihrem Stoff eine ästhetische Form hinzukommen muss, bedarf wohl kaum eines Beweises. Sonst wäre sie ja gar nicht als Kunst anzusehen und könnte nichts darstellen."

Körner an Schiller den 22. Mai 1795: „Mit grossem Genusse habe ich den zweiten Teil von Wilhelm Meister gelesen. Welcher Reichtum von Charakteren und Situationen, und wie lebendig die Darstellung, wieviel Gehalt in einzelnen Bemerkungen, die nur als Nebensache eingestreut sind! und welcher anmutige Ton, welch ein lachendes Kolorit in dem Ganzen! Warum versucht Goethe nicht einmal seine ganze Kraft in einem Lustspiele? Wir sind noch so arm an dieser Gattung. Ich getraue mir eine Charakteristik von Shakesperes Lustspielen für die Horen zu arbeiten."

Schiller an Körner den 2. Juni 1795: „Im Roman darf der Zufall mithandeln, aber der Mensch muss dem Zufall eine Form zu geben suchen. Im Drama muss das Schicksal herrschen, und dem Menschen widerstreben u. s. w." Darauf Körner den 15. Juni 1795: „Der Zufall, wenn ich ihn recht verstehe, ist bloss ein Mannigfaltiges von Begebenheiten, das sich aus keiner gemeinschaftlichen Ursache erklären lässt; im Schicksal hingegen ist Einheit und gleichsam Persönlichkeit."

Körner an Schiller den 14. September 1795: „Du hast wohlgethan, mir das „Reich der Schatten“ (später: „Das Ideal und das Leben“) allein zu schicken. Es hat auf ein paar Tage lang mich fast ausschliesslich beschäftigt. In dieser Gattung — der philosophischen Ode — halte ich Dich für einzig. Das Unendliche in der Betrachtung eines philosophischen Objekts scheint mir der Geist dieser Dichtungsart zu sein. Was hier unmittelbar dargestellt wird, ist der Zustand des betrachtenden Subjekts im Momente der höchsten Begeisterung. Pracht der Phantasie, der Sprache, des Versbaues ist nicht Mittel zu irgend einem Zwecke, sondern bloss Folge der exaltierten Stimmung des Dichters. Er dichtet für sich selbst — das Publikum behorcht ihn nur. Um aber ein Werk dieser Art zu geniessen, muss man den philosophischen Stoff selbst schon durchdacht haben; denn Belehrung darf man nicht erst vom Dichter erwarten, sonst geht die schönste Wirkung verloren.“ Darauf Schiller den 21. September 1795: „Es freut mich, dass die Schatten Dich befriedigt haben. Der Begriff des uninteressierten Interesse am reinen Schein, ohne alle Rücksicht auf physische oder moralische Resultate, der Begriff einer völligen Abwesenheit einschränkender Bestimmungen und des unendlichen Vermögens im Subjekte des Schönen herrschen durch das Ganze.“

Körner an Schiller den 23. Februar 1796: „Die ausgefüllte Zeit ist das Symbol der inneren Lebenskraft — das Ich — die leere Zeit das Symbol des äusseren Widerstandes — das Nichtich.“ (Rhythmus = ausgefüllte Zeit.)

Körner an Schiller den 8. Juli 1796: „Der gestaltlose Gedanke ist bei Dir immer das Erste. Diesem soll die Phantasie dienen, um ihm eine Gestalt zu geben. Bei Goethe, bilde ich mir ein, ist das Spiel der Phantasie das Erste. Durch dies entsteht die Gestalt. Sie kann nie geistlos sein, da sie sein Produkt ist; aber ob sie geistvoll sei, kümmert ihn nicht. Er wacht über Einheit, Harmonie, Bestimmtheit der Umrisse, Individualität — und diese sucht er in der Darstellung seines Bildes zu versinnlichen. Diese Darstellung aber ist wieder ein Werk des Kampfes mit dem widerstrebenden Medium, und hier, glaube ich, bist Du wieder Goethe überlegen. Du herrschest unumschränkter über die Sprache. Auch im Versbau bist Du strenger gegen Dich selbst und duldest solche Nachlässigkeiten nicht, die man auch zuweilen in Goethes besten

Gedichten findet. So hast Du auch den Effekt des Theaters mehr studiert.“

Körner giebt in einem Briefe an Schiller vom 11. Oktober 1796 kritische Bemerkungen zu einer ganzen Reihe von Schillerschen Gedichten.

Körner leistet in einem Briefe vom 5. November 1796 eine ausgezeichnete Kritik von Goethes Wilhelm Meister, der wir folgende Stellen entnehmen: „In der Darstellung der Charaktere ist so gar nichts von den schwarzen Schatten zu finden, die nach einem gewöhnlichen Vorurteile zum Effekt des Kunstwerks notwendig sein sollen. Ebensowenig erscheint ein übermenschliches Ideal. Überall findet man Spuren von Gebrechlichkeit und Beschränkung der menschlichen Natur; aber was dabei den Hauptfiguren das höhere Interesse giebt, ist das Streben nach einem Unendlichen. Aus den verschiedenen Richtungen dieses Strebens entsteht die Mannigfaltigkeit der Charaktere. In endlichen Naturen muss sich dadurch oft Einseitigkeit und Missverhältnis erzeugen; und dies sind die Schatten des Gemäldes, die Dissonanzen der Harmonie.

Besondere Kunst finde ich in der Verflechtung zwischen den Schicksalen und den Charakteren. Beide wirken gegenseitig ineinander. Der Charakter ist weder bloss das Resultat einer Reihe von Begebenheiten, wie die Summe eines Rechnungsexempels, noch das Schicksal bloss Wirkung des gegebenen Charakters. Das Persönliche entwickelt sich aus einem selbständigen unerklärlichen Keime, und diese Entwickelung wird durch die äusseren Umstände bloss begünstigt. Das Ganze nähert sich dadurch der wirklichen Natur, wo der Mensch, dem es nicht an eigener Lebenskraft fehlt, nie bloss durch die ihn umgebende Welt bestimmt wird, aber auch nie alles aus sich selbst entwickelt.“ (Vergl. den Aufsatz Körners über Wilhelm Meister in den Horen von 1796. 12. Stück.)

Schiller an Körner den 28. November 1796: „Ich brüte noch immer ernstlich über den Wallenstein, aber noch immer liegt das unglückselige Werk formlos und endlos vor mir da. Aber gerade so ein Stoff musste es sein, an dem ich mein neues dramatisches Leben eröffnen konnte. Hier, wo jeder Seitenschritt das Ganze zu Grunde richtet, wo ich nur durch die einzige innere Wahrheit, Notwendigkeit, Stetigkeit und Bestimmtheit meinen Zweck erreichen kann,

muss die entscheidende Krise mit meinem poetischen Charakter erfolgen. Der Stoff und Gegenstand lässt mich beinahe kalt, und doch bin ich für die Arbeit begeistert. Ich suche absichtlich in den Geschichtsquellen eine Begrenzung, um meine Ideen durch die Umgebung der Umstände streng zu bestimmen. Ich will dadurch meine Figuren und Handlungen bloss beleben; beseelen muss sie diejenige Kraft, die ich allenfalls schon habe zeigen können."

Schiller an Körner den 27. Dezember 1796: „Der Plan kann, bis auf einen gewissen Punkt, nur durch die Ausführung selbst reif werden. Ohne diese ist man wirklich in Gefahr, kalt, trocken und steif zu werden, da doch der Plan selbst aus dem Leben entspringen muss."

Körner an Schiller den 10. März 1797: „Wie sehr ist es doch Goethe wieder gelungen, in „Hermann und Dorothea" den eigentümlichen Ton des Epos zu treffen. Hier musste das Interesse bloss aus der reinen menschlichen Natur entstehen, die nichts von äusseren Verhältnissen empfing, aber auch unter den ungünstigsten Umständen sich unverdorben erhielt. Einen feinen Takt bemerke ich in der Einflechtung kleiner Züge." Den 27. September 1797. „Das ganze Produkt gehört unstreitig unter Goethes Werke vom ersten Range. Aber fast ist es von zu hohem ästhetischen Wert, um nach Verdienst aufgenommen zu werden."

Schiller an Körner den 20. November 1797: „Es ist nun entschieden, dass ich den Wallenstein in Jamben mache; ich begreife kaum, wie ich es je anders habe wollen können; es ist unmöglich, ein Gedicht in Prosa zu schreiben."

Im vierten Band des Briefwechsels finden sich Seite 96—128 die geistvollen kritischen Bemerkungen abgedruckt, welche Körner zum Musenalmanach für 1798/99 gemacht hat.

Körner an Schiller den 9. April 1799: „In der Totalwirkung des Wallenstein finde ich besonders einen Vorzug vor Deinen früheren dramatischen Werken. Ohne den Behelf der Überraschung hast Du die Stimmung, die sonst gewöhnlich nur der fünfte Akt hervorbringt, durch den ganzen zweiten Teil zu erhalten gewusst, und doch ist dies ununterbrochen Tragische nicht peinigend, sondern erhebend. Auf Wallensteins Grabe steht ein herrliches Denkmal, aus allem, was er Grosses und Liebenswürdiges hatte, zusammengesetzt. Ihn, Thekla und Max betrachten wir mit einer erhabenen Rührung,

die uns selbst auf einen höheren Standpunkt versetzt. Das Schmerzliche des Schicksals verschwindet über dem Anschauen des Grossen und Edlen der menschlichen Natur.

Der erste Teil ist ein reicher Vorhof zum Tempel. Allein gegeben — endigt er mit einer unaufgelösten Dissonanz. Desto grösser ist die Mannigfaltigkeit und Pracht in den einzelnen Teilen. Hier war auch das Komische an seiner Stelle, und Wallenstein selbst konnte hier noch wie in einem Nebel mit unbestimmten Umrissen erscheinen. Der Charakter des Wallenstein hat mich vollkommen befriedigt. Sein kalter Ehrgeiz, seine Vielseitigkeit und seine Herrschertalente können in der wirklichen Welt und in einem Zeitraum von mehreren Jahren eine grosse Wirkung hervorbringen; aber auf dem Theater lassen sie sich nicht so leicht in einzelne Züge zusammendrängen, die uns die Grösse seiner Natur anschaulich machen. Um uns für ihn zu gewinnen — war Max schlechterdings nötig. Wallenstein verklärt sich in seinem Enthusiasmus. Wir ahnen die Hoheit in ihm, die wir im zweiten Teile erscheinen sehen. Er spielt mit dem Spiele der Politik — Herrschsucht füllt seine Seele nicht aus — er war empfänglich für Freundschaft — war geneigt zum Vertrauen — und eben diese liebenswürdige Inkonsequenz stürzte ihn. Aber im Kampfe mit seinem Schicksale erscheint er im glänzendsten Lichte, etc. Was den Dialog anlangt, so finde ich mehr poetische Pracht im ersten Teile und im zweiten mehr Korrektheit des Gedankens. Solche Übergänge ins Lyrische, wo man mehr den Dichter, als die redende Person hört, und die man oft in Deinen früheren Werken findet, sind seltener im zweiten Teil, als im ersten.“

Schiller an Körner den 9. August 1799: „Was mich bei allen Vorstellungen, die ich vom Wallenstein bis jetzt gesehen, verwunderte und erfreute, ist, dass das eigentlich Poetische, selbst da, wo es von dem Dramatischen ins Lyrische übergeht, immer den sichersten und tiefsten Eindruck allgemein hervorbrachte.

Weil ich mich für die nächsten sechs Jahre ganz ausschliesslich an das Dramatische halten werde, so kann ich es nicht umgehen, den Winter in Weimar zuzubringen, um die Anschauung des Theaters zu haben. Dadurch erhält die Phantasie eine zweckmässige Anregung von aussen, da ich in meiner bisherigen isolierten Existenz alles, was ins Leben und in die sinnliche Welt treten sollte, nur durch die höchste innere Anstrengung zu stande brachte.“

Körner an Schiller den 16. Januar 1800: „Gäbe es noch Feste der Kunst, wie bei den Griechen, so liess sich denken, dass alle drei Teile des Wallenstein an Einem Tage aufgeführt würden. Max ist doch eigentlich der Mittelpunkt des Ganzen. Alles um ihn her soll nur der Schauplatz sein, auf dem sich seine hohe sittliche Natur verherrlicht. Wallenstein muss uns immer durch Grösse interessieren; aber es muss ihm doch etwas fehlen, wodurch sich Max über ihn emporhebt. Dieses Fehlende ist die Einheit des Charakters. Bei allen Vorzügen des Geistes und Herzens erscheint er als ein sittliches Chaos, in stetem Widerspruch mit sich selbst und vergebens bemüht, das Unvereinbare zu vereinigen. Daher ist seine Unentschlossenheit ein so wichtiger Zug. Bei Max ist die sittliche Harmonie — die Schönheit der Seele — das Werk eines Instinktes, wobei er sich keines Verdienstes bewusst ist. Was ihm so leicht wird, setzt er gern da voraus, wo ihn so viele einzelne Trefflichkeiten begeistern. Daher sein Ideal von Wallenstein.

Im zweiten Stück giebt es keinen Helden, sondern das Interesse liegt bloss in der tragischen Handlung. Wallensteins Inkonsequenzen befördern gerade hier die hohe Rührung, die Dir so trefflich gelungen ist. Sie entstehen oft aus den edelsten Triebfedern und dienen doch nur, sein Verderben zu beschleunigen. Auch Max' Verzweiflung passt nicht zu der Höhe, auf der wir ihn im ersten Stücke sahen. Aber auch in ihm sollte das Gemisch von Grösse und Beschränktheit der menschlichen Natur erscheinen, dessen Darstellung die echte tragische Wirkung hervorbringt."

Schiller an Körner den 24. März 1800: „Ein Kunstprodukt, insofern es mit Kunstsinn entworfen ward, ist ein lebendiges Werk, wo alles mit allem zusammenhängt, wo an nichts gerückt werden kann, ohne alles von der Stelle zu bewegen."

Körner an Schiller den 9. Juli 1800: „Du näherst Dich in „Maria Stuart" mehr der Manier der Alten, eine Handlung darzustellen. Es giebt keinen Helden in Deinem Stück, ja selbst die Hauptpersonen sind nicht idealisiert und keine ihrer Schwächen und gehässigen Seiten verborgen. Wie sehr ist es Dir gleichwohl gelungen, jene hohe Rührung hervorzubringen, die der echten Tragödie eigentümlich ist.

Der Vorteil ist mir recht einleuchtend geworden, wenn die Handlung das Herrschende in dem dramatischen Produkte ist. Alles ver-

einigt sich dadurch in einen einzigen Brennpunkt. Die Charakterdarstellung verliert dabei gar nicht, aber jeder Charakter erscheint durch seinen Anteil an der Handlung des Stückes.

Es ist kein Grund vorhanden, religiöse Gegenstände vom Gebiete der dramatischen Kunst auszuschliessen. Solange aber noch die herrschenden unwürdigen Begriffe von der Schauspielkunst dauern, ist es recht, eine solche Szene für das Theater abzuändern. Was irgend jemandem heilig ist, hat man jetzt doppelt zu schonen, da es für so wenige Menschen irgend etwas Heiliges giebt."

„Der Schauspieler soll das Werk des Dichters uns nicht bloss rein wiedergeben, sondern soll auch dem Sinn etwas hinzuthun. So soll der Musiker nicht bloss deklamieren, was der Dichter gesagt hat; er soll auch durch sein eigenes Organ Gedanken aussprechen, die der Dichter nur ahnen liess."

Schiller an Körner den 13. Juli 1800: „Nach meiner Überzeugung hat das moralische Gefühl niemals den Helden zu bestimmen, sondern die Handlung allein, insofern sie sich auf ihn allein bezieht, oder allein von ihm ausgeht. Der Held einer Tragödie braucht nur so viel moralischen Gehalt, als nötig ist, um Furcht und Mitleid zu erregen."

Körner an Schiller den 22. Juli 1800: „Den Helden der Tragödie darf nicht der moralische Wert bestimmen; aber einen absoluten persönlichen Wert, eine Hoheit der menschlichen Natur. fordere ich von der Hauptfigur des tragischen Gemäldes. Ohne diesen persönlichen Gehalt würde uns auch die Handlung nicht interessieren. Sie könnte vielleicht Furcht oder Mitleid erregen, aber selbst Aristoteles will, dass beide vereinigt sein sollen."

„Die Stümperei beim Idealisieren besteht nur in der Personifizierung leerer Abstrakta. Der echte Künstler giebt seinen Gestalten so viel Bestimmtheit als möglich. Aber bei aller Beschränkung, die mit jeder Bestimmtheit verbunden ist, bleibt in dem unendlichen Gebiete der Phantasie noch Spielraum genug für den Betrachter übrig."

Schiller an Körner den 28. Juli 1800: „In Schriften findet man beinahe gar nichts, was nur irgend poetisch wäre; auch Goethe sagt mir, dass er zu seinem Faust gar keinen Trost in Büchern gefunden hätte."

„Jeder Stoff will seine eigene Form, und die Kunst besteht darin, die ihm anpassende zu finden."

Körner an Schiller den 1. Dezember 1797: „Von dem was Dir Meyer von Goethe erzählt hat, hatte ich auch einiges dnrch die dritte Hand erfahren. Indessen scheint die Sache eine gute Wendung genommen zu haben. An die Heirat glaube ich nicht; aber soviel habe ich erfahren, dass er das Mädchen von Rom bis nach der Schweiz mitgenommen hat. Ich habe Spuren genug, um mir die Geschichte so zusammenzusetzen, dass er das Mädchen jetzt in der Schweiz gelassen hat, um ihr die nötige Erziehung zu geben. Mag er doch immer den Plan haben, sie künftig zu sich zu nehmen; ich wette, dass dies nicht geschieht. Sinnlichkeit hat ihn gefesselt, durch Briefe wird sie ihn schwerlich festhalten; also ist durch die Entfernung schon viel gewonnen.“

Das hier gemeinte Mädchen ist nicht einerlei mit der sogenannten „schönen Mailänderin“, welche Goethe fesselte, und über welche er an Frau v. Stein berichtete. Hiermit vergleiche man eine auf die Christiane Vulpius bezügliche Stelle, welche sich findet in einem Briefe Körners vom 27. Oktober 1800: „Dass Goethe seine Verhältnisse drücken müssen, begreife ich recht wohl, und ich erkläre mir daraus, warum er ausserhalb Weimar weit geniessbarer, als in Weimar sein soll. Man verletzt die Sitten nicht ungestraft. Zu rechter Zeit hätte er gewiss eine liebende Gattin gefunden; und wie ganz anders wäre da seine Existenz! Das andere Geschlecht hat eine höhere Bestimmung, als zum Werkzeug der Sinnlichkeit herabgewürdigt zu werden; und für entbehrtes häusliches Glück giebt es keinen Ersatz. Goethe kann selbst das Geschöpf nicht achten, das sich ihm unbedingt hingab. Er kann von Andern keine Achtung für sie und die Ihrigen erzwingen. Und doch mag er nicht leiden, wenn sie gering geschätzt wird. Solche Verhältnisse machen den kraftvollsten Mann endlich mürbe; eine heimlich nagende Empfindung sucht er durch Betäubung zu unterdrücken.“

Schiller an Körner den 5. Januar 1801: „Am Neujahrsabend wurde die Schöpfung von Haydn aufgeführt, an der ich aber wenig Freude hatte, weil sie ein charakterloser Mischmasch ist. Dagegen hat mir Glucks Iphigenie auf Tauris einen unendlichen Genuss verschafft. Noch nie hat eine Musik mich so rein und schön bewegt, als diese: es ist eine Welt der Harmonie, die gerade zur Seele dringt und in süsser hoher Wehmut auflöst.“ Darauf erwidert Körner am 18. Januar 1801: „Dass Glucks Iphigenie bei weitem

genialischer ist, als Haydns Schöpfung, bin ich ganz überzeugt. Haydn ist ein geschickter Künstler, dem es aber an Begeisterung fehlt. Für den Musiker ist viel in diesem Werke zu studieren, aber das Ganze ist kalt."

Körner an Schiller den 28. Januar 1801: „Ich habe die Maria Stuart aufmerksam wieder durchgelesen, aber der Totaleindruck war derselbe wie beim ersten Lesen, und in dem Wesentlichen des Stücks wüsste ich nichts, was ich anders wünschte. Die Einfachheit der Handlung, bei aller ihrer Reichhaltigkeit, befördert die leichte Übersicht des Ganzen mehr, als in irgend einem Deiner früheren Produkte."

Schiller an Körner den 27. April 1801: „Der Weg zum Vortrefflichen geht nie durch die Leerheit und das Hohle; wohl aber kann das Gewaltsame, Heftige zur Klarheit, und die rohe Kraft zur Bildung gelangen."

Körner an Schiller den 9. Mai 1801: „Beim Lesen Deiner „Jungfrau von Orleans" habe ich zum erstenmal Dich ganz vergessen und an der Darstellung den reinen Kunstgenuss gehabt. Der Stoff ist hier von seinen Schlacken gesäubert, und von der Phantasie in eine Glorie gestellt."

Schiller antwortet hierauf den 13. Mai 1801: „Goethe meint, dass die Jungfrau mein bestes Werk sei, und ist mit dem Ensemble besonders zufrieden." „In meinen Jahren und auf meiner jetzigen Stufe des Bewusstseins ist die Wahl eines Gegenstandes weit schwerer: der Leichtsinn ist nicht mehr da, womit man sich in der Jugend so schnell entscheiden kann, und die Liebe, ohne welche keine poetische Thätigkeit bestehen kann, ist schwerer zu erregen. In meiner jetzigen Klarheit über mich selbst und über die Kunst hätte ich den Wallenstein nicht gewählt."

Körner an Schiller den 18. Mai 1801: „Ich habe ein Ideal von Komödie im Kopfe, das meines Wissens noch niemand in einem ganzen Stücke von grösserem Umfange erreicht hat. Nur einzelne Szenen und kleinere Stücke kenne ich, die sich ihm nähern. Sowie in der Tragödie die Würde der menschlichen Natur, so wäre hier ihre Anmut der eigentliche Stoff der Darstellung. Und es fragt sich, ob nicht mehr inniges Gefühl für Leben, Freude und Grazie zu einem solchen Gemälde erfordert wird, als der Humor, den Du Dir nicht zutraust, wovon Du aber auch schon Proben gegeben hast. An Tiefe

würde es einem solchen Produkt nicht fehlen, also auch nicht an Befriedigung für Deinen Ernst. Eben dass man die Komödie zu frivol behandelt hat, hat sie verdorben.“

Schiller an Körner den 21. Januar 1802: „Goethes Iphigenie macht nicht mehr auf mich den günstigen Eindruck, wie sonst; ob es gleich immer ein seelenvolles Produkt bleibt. Sie ist aber so erstaunlich modern und ungriechisch, dass man nicht begreift, wie es möglich war, sie jemals einem griechischen Stück zu vergleichen. Sie ist ganz nur sittlich; aber die sinnliche Kraft, das Leben, die Bewegung und alles, was ein Werk zu einem echten dramatischen spezifiziert, geht ihr sehr ab. Goethe selbst hat mir schon längst zweideutig davon gesprochen — aber ich hielt es nur für eine Grille, wo nicht gar für Ziererei; bei näherem Ansehen aber hat es sich mir auch so bewährt. Indessen ist dieses Produkt in dem Zeitmomente, wo es entstand, ein wahres Meteor gewesen; auch wird es durch die allgemeinen hohen poetischen Eigenschaften, die ihm ohne Rücksicht auf seine dramatische Form zukommen, bloss als ein poetisches Geisteswerk betrachtet, in allen Zeiten unschätzbar bleiben.“

„Wenn man die Kunst, sowie die Philosophie als etwas, das immer wird und nie ist, betrachtet, so kann man gegen jedes Produkt gerecht sein, ohne dadurch eingeschränkt zu werden. Es ist aber im Charakter der Deutschen, dass ihnen alles gleich fest wird, und dass sie die unendliche Kunst, sowie sie es bei der Reformation mit der Theologie gemacht, gleich in ein Symbolum hineinbannen müssen.“

Schiller an Körner den 17. März 1802: „Geist, geistreich ist einer von denjenigen kursierenden Begriffen, die sich jeder einzelne Mensch und jede Nation nach ihrem eigentümlichen Ideal und Bedürfnis modeln, und auch gewissermassen dazu befugt sind.“ „Des Zierlichen, Anmutigen, Geistreichen (im gewöhnlichen Sinne) ist jedes Geschäft, jedes Gespräch fähig; des Poetischen oder Idealen aber nicht, oder nur in den höchsten Momenten.“ „Auch der Witz nähert sich, sobald er konstitutiv wird, dem Genialen; ja, ich glaube, dass manche luminöse und tiefe Wahrheiten dem Witz sich früher dargestellt haben, nur dass er nicht das Herz hatte, Ernst daraus zu machen — bis das Genie kam und wie eine edle Art von Wahnwitzigen sich über alle Rücksichten wegsetzte.“

Körner an Schiller den 28. Februar 1803: „Durch Deine

Braut von Messina ist mir zuerst recht anschaulich geworden, wieviel die dramatische Darstellung durch den Chor gewinnt. Es gehört zur Würde der Handlung, dass der Einzelne von einer Gruppe teilnehmender Menschen umgeben wird. Malerei und Musik kennen die Vorteile solcher Gruppen sehr gut, aber die moderne dramatische Poesie stellt ihre Hauptpersonen in den wichtigsten Momenten einem unbedeutenden Vertrauten gegenüber. — Du hast Dich nicht begnügt, Deinem Chor eine untergeordnete Rolle zu geben. Er wird in einigen Momenten selbst handelnd. Auch gewinnt Dein Gemälde an Reichtum durch die Verschiedenheit des Charakters in beiden Chören. In der Behandlung des Chors hast Du mehr Ähnlichkeit mit Äschylus, als mit Sophokles und Euripides. — Der Gedanke scheint mir sehr glücklich, dass Du im Moment der Begeisterung bei dem Chor griechische Rhythmen eintreten lässt, und den Reim gebrauchst, wo sich die Rede des Chors mehr dem Gespräch nähert. Auch hat mich die Mannigfaltigkeit und Wahl Deines Rhythmus gefreut."

Darauf Schiller an Körner den 10. März 1803: „Im Chor hatte ich einen doppelten Charakter darzustellen: einen allgemeinen, menschlichen nämlich, wenn er sich im Zustand der ruhigen Reflexion befindet, und einen spezifischen, wenn er in Leidenschaft gerät und zur handelnden Person wird. In der ersten Qualität ist er gleichsam ausser dem Stücke und bezieht sich also mehr auf den Zuschauer. Er hat als solcher eine Überlegenheit über die handelnden Personen. In der zweiten Qualität, als selbsthandelnde Person, soll er die ganze Blindheit, Beschränktheit, dumpfe Leidenschaftlichkeit der Masse darstellen, und so hilft er die Hauptfiguren herausheben." Derselbe am 28. März 1803: „Was mich selbst betrifft, so kann ich wohl sagen, dass ich in der Vorstellung der Braut von Messina zum erstenmal den Eindruck einer wahren Tragödie bekam. Der Chor hielt das Ganze trefflich zusammen, und ein hoher furchtbarer Ernst waltete durch die ganze Handlung. Goethe ist es auch so gegangen; er meint: der theatralische Boden wäre durch diese Erscheinung zu etwas Höherem eingeweiht worden."

Körner an Schiller den 27. Juli 1804: „Bei Shakespere ist jede einzelne Szene ein besonderes Kunstwerk. Diese Szenen sind unter einem gemeinschaftlichen Titel aneinander gereiht, ohne dass er auf die Verbindung des Ganzen seine Kraft verwendete. Einheit scheint in seinen Werken mehr unvorsätzlich zu entstehen, indem der

Charakter, der seiner Phantasie einmal lebendig vorschwebte, in einer Reihe von Szenen sich gleichblieb. Auch entwickelt sich oft eine Situation aus der andern, ohne einen vorher überdachten Plan. So finden wir Gemälde von älteren vorzüglichen Meistern, in denen die Figuren ohne Gruppierung und Anordnung nebeneinander gestellt sind und jede einzeln betrachtet werden muss. Was bei Shakespere Mangel an Ausbildung war, wird ihm von der Schlegelschen Schule als höhere Stufe der Poesie angerechnet."

D. Zur Theorie der Ästhetik.

In dem Briefwechsel Schillers mit Körner finden sich sehr bemerkenswerte Beiträge zu einer Grundlegung der Ästhetik; sie fallen in die zweite (philosophische) Periode Schillers, da sein dichterisches Schaffen sich nur an kleinere, wenn auch in ihrer Art recht schwere Aufgaben wagte. Als er aber seine Kraft an eine Fülle der wertvollsten Dramen gesetzt hatte, da bricht er gegen Ende seiner irdischen Laufbahn gegen Körner (den 10. Dezember 1804) in das Bekenntnis aus: „Richters (Jean Pauls) Ästhetik habe ich noch nicht zu Gesicht bekommen. Meine lange Entwöhnung von allen theoretischen Kunstansichten und allem Raisonnement hat mich ordentlich stumpf dagegen gemacht; auch hat mir das leere metaphysische Geschwätz der Kunstphilosophen alles Theoretisieren verleidet. In der That verträgt sich diese Geistesoperation nicht mit der Ausübung, denn da muss man die Gesetze aus dem Gegenstande schöpfen, und findet sich mit keiner allgemeinen Formel gefördert."

Nachdem Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft" (1790) die Ästhetik neu begründet hatte, las Schiller, durch Körner angeregt, dieses Werk mit grossem Eifer und nahm wiederholt in seinen Briefen darauf Bezug. Schon vorher hatte Schiller einen Anlauf zu selbständigen philosophischen Studien genommen: im Sommer 1790 hatte er wöchentlich eine Stunde über „die Theorie der Tragödie" an der Universität gelesen. Er schrieb darüber an Körner: „Bilde Dir ja nicht ein, dass ich ein ästhetisches Buch dabei zu Rate ziehe — ich mache diese Ästhetik selbst, und darum, wie ich denke, um nichts schlechter." Unterdes reifte der Entschluss in ihm, im Wintersemester 1791/92 die Ästhetik als Ganzes vorzutragen, und zu diesem Zwecke studierte er das oben genannte Werk des Königsberger Philosophen. Darüber berichtete er an Körner den 5. März 1790:

„Kants Kritik der Urteilskraft reisst mich hin durch ihren lichtvollen, geistreichen Inhalt und hat mir das grösste Vergnügen beigebracht, mich nach und nach in seine Philosophie hineinzuarbeiten."

Erst im Winter von 1792/93 las Schiller wirklich über Ästhetik, und gegen Ende des Jahres 1792 meldete er an Körner: „Den objektiven Begriff des Schönen, der sich eo ipso auch zu einem objektiven Grundsatz des Geschmacks qualifiziert, glaube ich gefunden zu haben. Ich werde meine Gedanken darüber ordnen und in einem Gespräch „Kallias oder über die Schönheit" auf kommende Ostern herausgeben." Diese Absicht hat Schiller nicht ausgeführt, doch besitzen wir seine ästhetischen Ansichten in den nachstehenden Briefen an Körner, sowie in einer Reihe von Abhandlungen über ästhetische Themata.

Aus dem Briefwechsel mit Körner sind folgende Stellen von hervorragender Bedeutung.

Schiller schreibt an Körner den 25. Januar 1793: „Die Untersuchungen über das Schöne, wovon beinahe kein Teil der Ästhetik zu trennen ist, führen mich in ein sehr weites Feld. Und doch muss ich mich schlechterdings des Ganzen bemächtigt haben, wenn ich etwas Befriedigendes leisten soll. Die Schwierigkeit, einen Begriff der Schönheit objektiv aufzustellen und ihn aus der Natur der Vernunft völlig a priori zu legitimieren, so dass die Erfahrung ihn zwar durchaus bestätigt, aber dass er diesen Ausspruch der Erfahrung zu seiner Giltigkeit gar nicht nötig hat — diese Schwierigkeit ist fast unübergehbar. Ich habe wirklich eine Ableitung meines Begriffes vom Schönen versucht, aber es ist ohne das Zeugnis der Erfahrung nicht auszukommen. Aber eben von dieser Unvermeidlichkeit des Empirischen, von dieser Unmöglichkeit eines objektiven Prinzips für den Geschmack kann ich mich noch nicht überzeugen.

Diejenigen, welche die Schönheit in eine anschauliche Vollkommenheit setzen, haben das logisch Gute mit dem Schönen verwechselt. Kant behauptet etwas sonderbar, dass jede Schönheit, die unter dem Begriffe eines Zweckes stehe, keine reine Schönheit sei: dass also eine Arabeske, als Schönheit betrachtet, reiner sei, als die höchste Schönheit des Menschen. Diese Bemerkung scheint mir den Begriff der Schönheit völlig zu verfehlen. Denn eben darin zeigt sich die Schönheit in ihrem höchsten Glanze, wenn sie die logische Natur ihres Objekts überwindet; und wie kann sie

überwinden, wo kein Widerstand ist? Wie kann sie dem völlig formlosen Stoff ihre Form erteilen? Ich bin wenigstens überzeugt, dass die Schönheit nur die Form einer Form ist, und dass das, was man ihren Stoff nennt, schlechterdings ein geformter Stoff sein muss. Die Vollkommenheit ist die Form eines Stoffes, die Schönheit hingegen ist die Form dieser Vollkommenheit, die sich also gegen die Schönheit, wie der Stoff zu der Form verhält."

Körner an Schiller den 4. Februar 1793: „Du fühlst die Notwendigkeit, eine Theorie des Schönen unabhängig von Aller Autorität zu gründen. Wir suchen einen Grund der Klassifikation des Schönen und Nichtschönen, der nicht willkürlich, sondern notwendig ist. Zu diesem Ziele gelangen wir nicht, wenn wir das Schöne als durch Erfahrung gegeben, wie ein Naturprodukt analysieren und seine Merkmale zu bestimmen suchen. Indem wir irgend ein Objekt als schön anerkennen, setzen wir ein eigenes oder fremdes Urteil als entschieden voraus.

Wir unterscheiden an den Objekten Grösse, Beschaffenheit oder Verhältnis. An der Beschaffenheit unterscheiden wir Stoff und Form. Der Stoff der Beschaffenheit besteht aus den einzelnen besonderen Merkmalen der Bestandteile des Objekts (Mannigfaltiges). Die Form der Beschaffenheit ist die Verbindung dieser Bestandteile zu einem Ganzen (Einheit). Die Verbindung der Bestandteile zu einem Ganzen setzt eine herrschende Kraft voraus, der die Kräfte der einzelnen Bestandteile untergeordnet sind.

Da, wo wir Schönheit finden, offenbart sich ein Sieg der schaffenden und erhaltenden Kraft über das Chaos der Elemente des Ganzen. Ohne überwundenen Widerstand der einzelnen Elemente giebt es keine Anschauung der Realität eines Ganzen. Bei einer Bewegung in gerader Linie ist kein Widerstand; hingegen die wellenförmige Linie hat eine herrschende Richtung, aber mit der Spur entgegengesetzter Richtungen verbunden.

Man bemerkt Schönheit in den Verhältnissen von zusammengesetzten Objekten, insofern die Grösse der Teile nicht abhängig ist von heterogenen Kräften, sondern von der herrschenden Kraft des Ganzen; in den Umrissen, insofern die bildende Kraft (Kohäsion) siegt über die widerstrebenden Kräfte der Bestandteile; in den Akkorden, da die Einheit der tönenden Schwingungen über ihre Verschiedenheit überwiegt; Tanz und Mimik zeigen das Übergewicht

der herrschenden Kraft in einer Reihe von Bewegungen; Melodie, Harmonie — eine Reihe von einzelnen Tönen oder Akkorden, der herrschenden Kraft untergeordnet; Charakter — eine Reihe von Handlungen, einem herrschenden Willen untergeordnet.

Das Gefallen am Schönen erkläre ich aus der Sympathie, die durch Anschauen des Lebens in den äusseren Objekten erweckt wird. Daher die Begeisterung beim Anblick des Schönen — das Bestreben, auch seine eigenen Schranken zu erweitern.

Das Relative im Geschmack entsteht aus der Verschiedenheit der Urteile über die Frage, ob die herrschende Kraft, oder die widerstrebenden Kräfte das Übergewicht haben? Was einem leer oder überladen ist, das ist dem andern einfach oder reich."

Darauf erwidert Schiller am 8. Februar 1793: „Du gründest Deine Idee einer herrschenden Kraft auf die eines Ganzen, auf den Begriff der Einheit des Verbundenen; aber woran erkennt man diese Einheit? Offenbar nur durch einen Begriff: man muss einen Begriff von dem Ganzen haben, zu welchem das Mannigfaltige zusammenstimmen soll. Deshalb will ich Dich durch Vernunftschlüsse in meine Theorie einführen.

Wir verhalten uns gegen die Natur (als Erscheinung) entweder leidend oder thätig, oder leidend und thätig zugleich. Leidend, wenn wir ihre Wirkungen nur empfinden; thätig, wenn wir ihre Wirkungen bestimmen; beides zugleich, wenn wir sie uns vorstellen. Die Eindrücke müssen sich unseren Vernunftformen unterwerfen, sie müssen die Form von unserem Subjekt erhalten. Alle Vorstellungen sind ein Mannigfaltiges oder Stoff; die Verbindungsweise desselben ist seine Form. Das Mannigfaltige giebt der Sinn; die Verbindung giebt die Vernunft.

Die Vernunft verbindet entweder Vorstellung mit Vorstellung zur Erkenntnis (theoretische Vernunft) oder sie verbindet Vorstellung mit dem Willen zur Handlung (praktische Vernunft). Sowie es zwei verschiedene Formen der Vernunft giebt, so giebt es auch zweierlei Materien für jede dieser Formen. In den Anschauungen ist es zufällig, ob sie mit der Form der Vernunft übereinstimmen; in den Begriffen ist es notwendig, wenn sie sich nicht selbst aufheben sollen. Hier findet also die Vernunft Übereinstimmung mit ihrer Form; dort wird sie überrascht, wenn sie sie findet.

Ebenso ist es mit der praktischen (handelnden) Vernunft. Diese

wendet ihre Form auf Handlungen an, und diese lassen sich entweder als freie, oder als nicht freie Handlungen betrachten. Die praktische Vernunft fordert von den ersten eben das, was die theoretische von den Begriffen. Übereinstimmung freier Handlungen mit der Form der praktischen Vernunft ist also notwendig; Übereinstimmung nichtfreier mit dieser Form ist zufällig.

Ein Begriff kann der Vernunft nicht bloss analog, er muss wirklich vernunftmässig sein. Eine Willenshandlung kann der Freiheit nicht bloss analog, sie muss — oder soll wenigstens wirklich frei sein. Hingegen kann eine mechanische Wirkung nie als wirklich frei, sondern nur der Freiheit analog beurteilt werden.

Ist aber die gegebene Vorstellung eine Anschauung, und soll die Vernunft dennoch eine Übereinstimmung derselben mit ihrer Form entdecken, so muss sie der gegebenen Vorstellung einen Ursprung durch theoretische Vernunft leihen, um sie nach Vernunft beurteilen zu können. Sie legt daher aus eigenen Mitteln in den gegebenen Gegenstand einen Zweck hinein und entscheidet, ob er sich diesem Zwecke gemäss verhält. Dies geschieht bei jeder teleologischen, jenes bei jeder logischen Naturbeurteilung. Das Objekt der logischen ist Vernunftmässigkeit, das Objekt der teleologischen — Vernunftähnlichkeit.

Die praktische Vernunft abstrahiert von aller Erkenntnis und hat nur mit Willensbestimmungen, inneren Handlungen, zu thun. Praktische Vernunft und Willensbestimmung aus blosser Vernunft sind eins. Die Form der praktischen Vernunft annehmen oder nachahmen, heisst also bloss: nicht von aussen, sondern durch sich selbst bestimmt sein, oder so erscheinen.

Ist der Gegenstand, auf den die praktische Vernunft ihre Form anwendet, nicht durch einen Willen da, so leiht sie jenem einen Willen und betrachtet ihn alsdann unter der Form dieses seines Willens. Von einer Willenshandlung fordert sie imperativ, dass sie durch reine Form der Vernunft sei; von einer Naturwirkung kann sie (nicht fordern) aber wünschen, dass sie durch sich selbst sei.

Reine Selbstbestimmung ist überhaupt Form der praktischen Vernunft. Handelt also ein Vernunftwesen, so muss es aus reiner Vernunft handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll. Handelt aber ein blosses Naturwesen, so muss es aus reiner Natur handeln, wenn es reine Selbstbestimmung zeigen soll. Entdeckt nun die praktische

Vernunft bei Betrachtung eines Naturwesens, dass es durch sich selbst bestimmt ist (wie die theoretische Vernunft in gleichem Falle einer Anschauung Vernunftähnlichkeit zugestand), so gesteht es ihm Freiheitähnlichkeit oder kurzweg Freiheit zu. Da nun nichts frei sein kann, als das Übersinnliche, so ist diese Analogie eines Gegenstandes mit der Form der praktischen Vernunft nur Freiheit in der Erscheinung.

Eine Beurteilung freier Wirkungen (moralischer Handlungen) nach der Form des reinen Willens ist moralisch; eine Beurteilung nicht freier Wirkungen nach der Form des reinen Willens ist ästhetisch. Übereinstimmung einer Handlung mit der Form des reinen Willens ist Sittlichkeit; Analogie einer Erscheinung mit der Form des reinen Willens oder der Freiheit ist Schönheit. (Übereinstimmung eines Begriffs mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftmässigkeit, Analogie einer Anschauung mit der Form der Erkenntnis ist Vernunftähnlichkeit.)"

Körner an Schiller den 15. Februar 1793: „Dein Prinzip der Schönheit ist bloss subjektiv; es fragt sich aber, ob es nicht möglich sei, in den Objekten die Bedingungen der Schönheit zu erkennen. Es giebt etwas Gemeinsames an den Erfahrungen, was von den Besonderheiten ihres Stoffes unabhängig ist."

Derselbe den 4. März 1793: „Technik der Form halte ich mit Dir für ein gemeinsames Erfordernis der Schönheit und Vollkommenheit. Eine innere Notwendigkeit der Form ist auch bei den Naturzwecken. Das Merkmal der Freiheit in der Erscheinung ist bloss negativ. Das Schauspiel von Kraft und Widerstand in den Elementen der Objekte weckt die Erinnerung an das Selbstgefühl der Freiheit in dem betrachtenden Subjekte."

Derselbe den 27. September 1795: „Es giebt ein Unendliches in der Verbindung des Ganzen, welches von der Beschaffenheit der Teile unabhängig ist; und in diesem scheint mir das Wesen der Schönheit zu liegen. Es besteht in unbeschränkter Einheit, verbunden mit unbeschränkter Freiheit. Diese Verbindung nennen wir Harmonie. Sie ist vollkommen, wenn die Übereinstimmung auch in den kleinsten Teilen vorhanden ist; aber als ein freiwilliges Resultat ihrer Freiheit, ohne dass diese in irgend einem Teile beschränkt wurde."

Schiller an Körner den 18. Februar 1793: „Das Prinzip, welches Schönheit und Sittlichkeit unter sich begreift, ist Existenz aus blosser Form.

Es ist gewiss von einem sterblichen Menschen kein grösseres Wort noch gesprochen worden, als dieses Kantsche, was zugleich der Inhalt seiner ganzen Philosophie ist: Bestimme dich aus dir selbst; sowie das in der theoretischen Philosophie: die Natur steht unter dem Verstandesgesetze. Diese grosse Idee der Selbstbestimmung strahlt uns aus gewissen Erscheinungen der Natur zurück, und diese nennen wir Schönheit. Weil nun ein Wille, der sich nach blosser Form bestimmen kann, frei heisst, so ist diejenige Form der Sinnenwelt, die bloss durch sich selbst bestimmt erscheint, eine Darstellung der Freiheit. Ein schönes Produkt darf und muss regelmässig sein, aber es muss regelfrei erscheinen. Schön heisst eine Form, die sich selbst erklärt ohne Hilfe eines Begriffes. Eine moralische Handlung ist dann schön, wenn sie aussieht wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur. Die schöne Sinnenwelt ist das glücklichste Symbol dafür, wie die moralische sein soll."

An den ausgezogenen Stellen ist in Körner ein gewisser realistischer Grundzug bemerkbar: Körner verhält sich zu Schiller auf dem Gebiete der Philosophie ähnlich, wie Goethe zu Schiller innerhalb der Poesie. Körner bevorzugt das Individuelle vor dem Allgemeinen, bestimmt sehr gut das Verhältnis der Erfahrungswelt zur Begriffswelt und wirft die hochwichtige Frage auf, ob es nicht auch eine besondere Wissenschaft der Qualität gebe. Seine Urteile über Kant sind ebenso kühn wie treffend, seine Auffassungen der Philosophie und Kunst als zweier mehr Form als Gehalt gebenden Geisteswelten sind ausserordentlich gewagt, aber doch aus der Tiefe der Sache geschöpft. Merkwürdig ist, wie richtig er das Persönlichkeitsprinzip in den Vordergrund rückt, gleichwohl aber die Persönlichkeit des absoluten Geistes nur als erkennende Vernunft (im Sinne des Aristoteles und Leibniz) sich vorstellen kann. Ebenso berührt es an Schiller fast wie eine Naivetät, dass er es für möglich hält, eine Theodicee in Form eines Gedichtes durchführen zu können.

Während man es noch eher versteht, dass Körner auf philosophischem Gebiete den Vortritt hat oder die Führung nimmt, so ist man denn doch verwundert, wenn er Schillern den Rang abläuft, sobald es sich um einzelne und zwar praktische Urteile handelt aus dem Gebiete der Ästhetik. Bloss in der Theorie der Ästhetik ist Schiller dem Freunde unzweifelhaft überlegen, weil er da ungleich mehr als Körner ein schöpferischer Denker zu sein vermag. Körner

kritisiert die besten Werke von Schiller und Goethe mit einer objektiven Sicherheit und Ruhe, welche in Erstaunen setzt; sein Dank für Schillers „Ideal und Leben“ wirkt durch die Nüchternheit fast verletzend, besonders wenn man Wilhelm von Humboldts Andacht damit vergleicht, welche ihm diese Krone der Schillerschen Gedankenlyrik erweckt hat. Nur das kurze Lob, welches Körner der Schillerschen Jungfrau von Orleans spendet, streift an die ehemalige jugendliche Überschwenglichkeit heran. Treffend weist er die Notwendigkeit des Max Piccolomini als Gegensatz zu Wallenstein nach. Goethes Wilhelm Meister charakterisiert er überaus feinsinnig, seine bedingte Anerkennung Shakesperes gehört zu den wenigen wirklich probehaltigen Aussprüchen, welche wir über Shakesperes Mängel besitzen. Körner beschreibt ähnlich gut wie Schiller das Wesen des Tragischen, ist jenem aber überlegen in der Betonung des Komischen. Vorzüglich ist sein Rat, welchen er Schillern betreffs der Ausreifung oder Ausgestaltung eines zunächst rein innerlichen Ideals giebt; mit Winkelmann rühmt er die Einfalt oder Kindlichkeit als das Erfordernis und den Erweis eines wahren Kunstwerks. Wenn Schiller trotz seines philosophischen Idealismus verlangt, dass die Form eines jeden Kunstwerkes eine besondere, individuelle, durch den Grundgedanken desselben bedingte sein müsse, so fordert Körner ganz dasselbe unter dem Namen der „inneren poetischen Form“. Während Schiller das Wesen des Genies treffend kennzeichnet, erklärt Körner mit Recht (realistisch), dass der Gedanke individualisiert werden müsse, um poetisch zu werden. Ausgezeichnet ist der Nachweis Schillers, dass ein Kunstwerk auf einer früheren Stufe der Kunst ein organisches Ganze sein, aber auf einer höheren Stufe zum blossen Teil eines höheren, reicheren Ganzen herabgesetzt werden könne. So liegen überall in einzelnen zwanglos hingeworfenen Bemerkungen doch die Ergebnisse einer gründlichen Prüfung, eines starken Lebens in der Kunst; wir empfangen hier Perspektiven, welche oft viel wertvoller sind als ganze Kapitel einer ausgeführten Ästhetik.

So ist Körner innerhalb der Schranken seiner eigenen Natur für Schiller ein Vorläufer und Bahnbrecher des Goetheschen Realismus, nur mit dem Unterschiede, dass Körner an Kraft Lessingscher Kritik Goethen überlegen ist. Es ist von Wichtigkeit, dass Schiller unter dem Einfluss eines solchen Geistes — wie des Körnerschen — seine Theorie des Schönen zu gewinnen strebte, denn dadurch gelangte

er zu dem Ergebnis, dass nicht ein abstrakter, sondern nur ein konkreter Idealismus das Wesen des Schönen ergründen könne, dass nur auf der Geschichte und der Technik aller Künste die rechte Ästhetik sich aufbauen dürfe. Schillers Wunsch, objektive Massstäbe des Schönen in Form von wenigen allgemeinen Urformen und Urgesetzen des Schönen zu finden, muss schliesslich einer jeden Ästhetik als Leitstern dienen, welche überhaupt auf den Namen einer Wissenschaft Anspruch erheben will; sein Ausspruch, dass Schönheit nur die (durch den Künstler zu erzeugende) Form einer (bereits gegebenen) Form sei, dass das Schöne also ein höheres Gesetz zur Erscheinung bringe, als das Logische, abstrakt-Ideelle, dass das Schöne ein konkreteres, geistleibliches Leben darstelle, als das Wahre, ist ein Gedanke von bleibendem Wert. Das Wahre als Inhalt der Vernunft, das Gute als Thathandlung des Willens sind etwas Rein-Geistiges; zwischen beiden bildet das Schöne das Mittelglied darum, weil es den Geistesgehalt jener beiden in leiblicher, in konkret-individueller Erscheinungsform wiedergiebt. So ist das Schöne einmal weniger als das Wahre und Gute, weil es das Reingeistige jener beiden an das Leibliche unauflöslich bindet; es ist aber mehr als jene, weil es eben durch seine Erscheinungsform Geist und Leiblichkeit als die Glieder des Urgegensatzes eint. Schiller glaubt nun, das Schöne am höchsten dadurch zu ehren, dass er ihm eine Ähnlichkeit mit demjenigen zuschreibt, was für ihn das Höchste ist in Gott und dem Menschen: mit der Freiheit. Das Gute geht bei ihm hervor aus bewusster Freiheit, das Schöne hingegen ist gewissermassen für ihn die Erscheinung einer unbewussten Freiheit, einer blossen Spontaneität oder naturhaften Freiheit. Da fragt es sich: warum muss diese unbewusste Freiheit, diese Freiheitsähnlichkeit vor und ausser der bewussten Freiheit bestehen? Wir glauben im Sinne Schillers antworten zu dürfen: weil nur auf diese Weise das Bindeglied zwischen dem unbewussten Geist (der Natur) und dem bewussten (dem Willen) gegeben ist, mit dem Bindeglied aber auch die logisch geforderte Einheit des unbewussten und des bewussten Geistes als *eine reale* im Kunstwerk vorhanden ist.

Ganz ausgezeichnet ist die Erklärung der Schönheit durch Körner in dem Briefe vom 27. September 1795, auf welchen wir noch einmal hinweisen. Wenn Körner dort sagt: „Es giebt ein Unendliches in der Verbindung des Ganzen, welches von der Beschaffenheit der Teile unabhängig ist,“ so schwebte ihm eben jenes mystische irra-

tionale Etwas vor, welches aller Freiheit zu Grunde liegt, insofern das Reich der Möglichkeit grösser ist, als das des Wirklichen.

Endlich aber könnte man wohl als den Grundgedanken der Schillerschen Weltanschauung bezeichnen: Natur und Geschichte sind nichts weiter als Annäherungen an oder verschiedene Stufen der höchsten aller Ideen, der Idee der Selbstbestimmung oder Freiheit. Hierbei dürfte freilich nicht übersehen werden, dass diese Idee nur eine formale wäre. So lange der Mensch nicht mit zweifelloser Sicherheit weiss, wofür er sich bestimmen soll, welches der Inhalt seines vernünftigen Willens sein soll, so lange auch schwebt diese bloss formale Selbstbestimmung in der Luft. Das Ideal, welches der menschlichen Freiheit erst ihren wahren Inhalt giebt und den Menschen von der blossen Gottähnlichkeit zur Wesensgemeinschaft mit Gott erhebt, hat weder Kant noch Schiller genügend klargestellt.

Anhang.

Es existiert eine Nachschrift (von Michaelis) von Schillers letzter Vorlesung, worin Schiller den Ausspruch gethan hat: „Regelmässigkeit kann nicht als allgemeiner Grundbegriff der Schönheit gelten, wohl aber Freiheit d. h. die durch die Natur eines Dinges selbst bestimmte Schönheit."

Vom Schillerschen Standpunkte aus kann nicht die wirkliche, sondern nur die (durch Kunst) wahre Natur schön genannt werden. Da nur der Mensch der Schönheit fähig ist, so muss er die Natur vermenschlichen, ihr durch seine Phantasie „Freiheit leihen". Dies verlangt er in sehr geistvoller Weise selbst vom Landschaftsmaler. In der Abhandlung, welche Schiller seinem Briefe an Körner vom 23. Februar 1793 anhängt, sagt er: „Eine Landschaft ist schön komponiert, wenn alle einzelnen Partien, aus denen sie besteht, so ineinander spielen, dass jede sich selbst ihre Grenze setzt, und das Ganze also das Resultat von der Freiheit des Einzelnen ist. Alles in einer Landschaft soll auf das Ganze bezogen sein, und alles Einzelne soll doch nur unter seiner eigenen Regel stehen, seinem eigenen Willen zu folgen scheinen."

In der Abhandlung „Über Matthisons Gedichte" berührt er das Verhältnis von Landschaftsdichtung und Landschaftsmalerei. Die neuere Landschaftsmalerei mache die unbeseelte Natur für sich selbst zur Heldin der Schilderung und den Menschen bloss zum

Figuranten in derselben. Dann fährt er fort: „Das Gebiet der eigentlich schönen Kunst kann sich nur so weit erstrecken, als sich in der Verknüpfung der Erscheinungen Notwendigkeit entdecken lässt; aber die landschaftliche Natur zeigt uns diese strenge Notwendigkeit nicht in allen ihren Teilen, und weil letztere nur innerhalb der menschlichen Natur liegt, so wird der echte Künstler nicht ruhen, bis er seinen Gegenstand in dieses Reich der höchsten Schönheit hinübergespielt hat. Zwar wird er die landschaftliche Natur für sich selbst so hoch steigern, als es möglich ist; da er sie aber nie der menschlichen Notwendigkeit gleich stellen kann, so muss er sie durch eine symbolische Operation in eine menschliche verwandeln.

Es giebt zweierlei Wege, auf denen die unbeseelte Natur ein Symbol der menschlichen werden kann: entweder als Darstellung von Empfindungen oder als Darstellung von Ideen. Die Kunst der Empfindungen ist die Musik. Nun besteht aber der ganze Effekt der Musik darin, die inneren Bewegungen des Gemüts durch analogische äussere zu begleiten und zu versinnlichen. Jene liebliche Harmonie der Gestalten, der Töne und des Lichts, die den ästhetischen Sinn entzückt, befriedigt zugleich den moralischen; jene Stetigkeit, mit der sich die Linien im Raume oder die Töne in der Zeit aneinanderfügen, ist ein natürliches Symbol der inneren Übereinstimmung des Gemüts mit sich selbst und des sittlichen Zusammenhanges der Handlungen und Gefühle. Dringt der Tonsetzer in das Geheimnis jener Gesetze ein, welche über die inneren Bewegungen des menschlichen Herzens walten, und studiert er die Analogie, welche zwischen diesen Gemütsbewegungen und gewissen äusseren Erscheinungen stattfindet, so wird er aus einem Bildner gemeiner Natur zum wahrhaften Seelenmaler."

Hochinteressant ist die Verwandtschaft einer Stelle in dieser Abhandlung mit einer andern in einem Briefe an Körner. In ersterer äussert Schiller einmal: „Der wirkliche und ausdrückliche Gehalt, welchen der Dichter in seine ästhetischen Ideen hineinlegt, bleibt stets eine endliche, hingegen der mögliche Gehalt, den er uns hineinzulegen überlässt, ist eine unendliche Grösse." An Körner schreibt er den 25. Oktober 1794: „Die Erfahrung stellt eigentlich die Idee des Schönen gar nicht dar: das Schöne ist kein Erfahrungsbegriff, sondern vielmehr ein Imperativ." Natürlich! Wenn es in der Wirklichkeit keine vollendete Freiheit giebt, so kann es auch im Zusammen-

hang der Schillerschen Ideen keine vollendete Schönheit in der Kunst geben!

Zu der oben angeführten Äusserung Schillers über die Musik fügen wir noch folgendes. Schon auf der Karlsschule verkehrte er besonders mit Joh. Rud. Zumsteeg (1760—1802), welcher nachmals Hofkapellmeister in Stuttgart wurde. Zumsteeg komponierte viele Gedichte Schillers. Letzterer bezeichnet ihn in einem Briefe an Zelter vom 20. Oktober 1797 als „Konzertmeister in Stuttgart“. Reinwald berichtet in einem Briefe an Frau von Schiller (24. September 1790), dass Zumsteeg ihm die längst bestellte Melodie auf das Lied „Die Freude“ geschickt habe. Über Zumsteeg urteilt Philipp Spitta u. a. also: „Der bedeutende Fortschritt, den die Technik der Balladenkomposition durch Zumsteeg erfuhr, liegt in der Situationsmalerei. Die Grenze zwischen dem nur Charakteristischen und dem streng Dramatischen ist im Ganzen richtig inne gehalten; er ist ein interessanter Erfinder, auch gebührt ihm das Verdienst, den Geschmack an der ausgeführten Ballade in der deutschen musikliebenden Gesellschaft zu einem allgemeineren gemacht zu haben, doch hat er seine Thätigkeit fast mehr noch der lyrischen Soloszene zugewendet. Hat doch kein Geringerer als Schiller eine Reihe von Prachtstücken in ihr geliefert. Er hat dabei seinen Worten eine solche Fülle rauschenden Wohlklangs gegeben, dass man fast eine elementarische Musik zu hören glaubt.“ Neben Gedichten wie „Der Flüchtling“, „Die Erwartung“ und andere gehört hieher eine grosse Anzahl von Monologen aus seinen Dramen. Mit den Monologen arbeitete er in seinem Kreise auf ein Ziel los, das den Opernkomponisten längst bekannt war: das breite Ausströmen des Gefühls und die Offenbarung des innersten Charakters auf den Höhe- und Wendepunkten der Handlung. Kein Wunder also, dass die Musiker sich dieser Beute bald bemächtigten. Reichardt komponierte „Die Erwartung“ und „Hektors Abschied“, zwei Monologe der Thekla aus dem „Wallenstein“ und den zweiten Monolog der „Jungfrau von Orleans“ („Die Waffen ruhn“). Zumsteeg komponierte den „Flüchtling“, die „Entzückung an Laura“, die „Erwartung“, den Monolog der Maria Stuart und Theklas balladen-anklingendes Solo „Der Eichwald brauset“. (Deutsche Rundschau, Jahrg. 1892/93, Bd. II, S. 446 ff.)

Schillers Jugendfreund, der nachmals als Pianofortefabrikant in Wien weltberühmt gewordene Andreas Streicher, erzählt

in „Schillers Flucht von Stuttgart und Aufenthalt in Mannheim von 1782—85. Stuttgart und Augsburg, 1836“, dass die Ansichten Schillers über musikalische Dinge ungewöhnlich, aber treffend gewesen seien. Schon in Stuttgart sei Schiller für Musik sehr empfänglich gewesen; deshalb habe Streicher ein Klavier nach Oggersheim (1783) schaffen lassen, wo die beiden geflüchteten Freunde verborgen lebten; Streicher habe dann gewöhnlich in der Dämmerung gespielt, Schiller sei dabei mehrere Stunden auf- und abgegangen und nicht selten in begeisterte Laute ausgebrochen. Auch Schillers Schwägerin Karoline von Wolzogen berichtet in ihrem Buche „Schillers Leben“ II, 70, dass Schiller sich gern durch Musik in eine gehobene poetische Stimmung versetzen liess. „Schiller hatte die Musik gern in einem Nebenzimmer, wenn er in seiner Arbeitsstube auf- und abging und sich einer dichterischen Stimmung überliess. Dies bewog meine Schwester, noch weiteren Unterricht im Klavierspielen zu nehmen.“ Schillers Gattin bestätigt dies in einem ihrer Briefe (Urlichs, Charlotte und ihre Freunde I, 407), wo sie schreibt: „Karolinens Stimme (der ältesten Tochter des Dichters) ist so schön und rührend, dass ich oft denke, wie den geliebten Vater mancher hoher Gedanke schön und freundlich belebt hätte, wenn er die Stimme der Tochter dabei vernommen. Er liebte so bei seinen Arbeiten, Gesang aus der Ferne zu hören.“

Diese Liebe zur Musik hatte übrigens Charlotte von Schiller schon als Braut bewiesen. War Schiller von ihr getrennt, so sehnt er sich, einmal eine Stunde ihrem Spiel zuhören zu können (Fielitz: Schiller und Lotte I, 170; III, 12); merkwürdigerweise fängt sie 1790 von neuem an, Klavier- und Gesangstunden zu nehmen. Gleichwohl scheint sie nicht in Übung geblieben zu sein, denn Schiller schreibt an Körner (den 23. Februar 1795), als ihm jener eine Romanze aus Goethes Wilhelm Meister komponiert hatte: „Wir haben kein brauchbares Klavier und auch keine geschickte Hand im Hause, sonst würde ich sie schon haben spielen hören. Meine Frau, die eine Mandoline hat, soll sie spielen lernen.“

Ob Schiller selbst spielen konnte, lässt sich nicht mit Sicherheit erschliessen aus einer Bemerkung Körners: der (eben nach Weimar übergesiedelte) Freund sei gegenwärtig doch wohl damit beschäftigt, die von der Schauspielerin Schröder zum Geschenk erhaltenen Lieder spielen und singen zu lernen. Jedenfalls hat Schiller eine Zeitlang musikästhetische Studien gemacht, denn er schreibt an Körner den

5. Mai 1793: „Ich habe meine Ideen auch an der Musik geprüft, soweit ich mit Sulzer und Kirnberger kommen konnte. Darüber erwarte ich von Dir noch mehr Licht; aber das wenige, was mir jetzt aufgegangen ist, giebt meiner Theorie eine herrliche Bestätigung. Solltest Du ein Buch über Musik für mich wissen, so melde mir's doch." Darauf erwidert ihm Körner am 11. Mai 1793: „Für Musik weiss ich ausser Rousseaus Dictionnaire nur etwa Burneys Geschichte der Musik vorzuschlagen."

Bedeutsam ist ein Zeugnis, welches Zelter, der bekannte Berliner Komponist und Freund Goethes, der musikalischen Befähigung Schillers ausstellt. Zelter erklärt geradezu: „Niemand hatte tieferen Sinn für Musik als Schiller." Zelter hatte nämlich Gelegenheit gefunden, Schillern in Weimar seine Komposition von dessen „Taucher" vorzuspielen. (Vergl. Goethes Briefwechsel mit Zelter I, S. 119—122; Unterhaltungen mit Kanzler von Müller den 25. November 1823.)

Gustav von Loeper hat in Richard Gosches „Archiv für Litteraturgeschichte" II, S. 431—442 zehn Briefe Schillers an Zelter herausgegeben. Schiller war mit Zelter bekannt geworden durch die Kompositionen der in „Wilhelm Meister" enthaltenen Lieder. Da schrieb Schiller am 8. August 1796 „An Herrn Zelter, berühmten Musikus in Berlin", dass dieser die musikalischen Stücke des diesjährigen Musen-Almanach in Musik setzen möchte. In den darauf folgenden Briefen handelt es sich nun um Zelters Kompositionen zu den Jahrgängen 1797 und 1798 des Musen-Almanach. Als Goethe 1799 mit Zelter näher bekannt geworden war, erfolgte im Frühjahr 1802 ein Besuch Zelters in Weimar. Bei dieser Gelegenheit trat Zelter auch zu Schiller in nähere Beziehungen; denn am 28. Februar 1803 bat ihn dieser in freundschaftlichem Ton, ihm doch die „lyrischen Intermezzos" des Chors in der Braut von Messina in Musik zu setzen. (Zelter hatte Hero und Leander, die Worte des Glaubens, den Kampf mit dem Drachen, das Reiterlied von Schiller bereits komponiert.)

Im Mai 1804 war Schiller mit seiner Frau in Berlin gewesen; welche Eindrücke er dort empfangen, bezeugt ein herrlicher Brief an Zelter vom 16. Juli 1804. Dort schreibt er u. a.: „Dass es hohe Zeit sei, etwas für die Kunst zu thun, fühlen wenige; aber dass es mit der Religion nicht bleiben kann, wie es ist, lässt sich allen begreiflich machen. Und da man sich schämt, selbst Religion zu haben

und für aufgeklärt passieren will, so muss man sehr froh sein, der Religion von der Kunst aus zu Hilfe kommen zu können. Berlin hat in den dunkeln Zeiten des Aberglaubens zuerst die Fackel einer vernünftigen Religionsfreiheit angezündet; dies war damals ein Ruhm und ein Bedürfnis. Jetzt, in den Zeiten des Unglaubens, ist ein anderer Ruhm zu erlangen, ohne den ersten einzubüssen: es gebe nun auch die Wärme zu dem Lichte, und veredle den Protestantismus, dessen Metropole es einmal zu sein bestimmt ist.

Man will die Akademie, man will die Universitäten in Aufnahme bringen; es soll etwas für das Geistige, für das Sittliche geschehen, da sich der Katholizismus in Frankreich neu konstituieret, dass auch im protestantischen an die Religion gedacht werde, und selbst die Philosophie nahm diese Richtung. Ich wünschte nur auf sechs Wochen ein Berlinischer Akademiker zu sein, um einen Beruf zu haben, mich über diese Sache vernehmen zu lassen; aber es fehlt ja dazu nicht an Leuten, und sollte nicht z. B. Schleiermacher der Mann dazu sein?"

Für diese musikalische Befähigung Schillers spricht allerdings sein Urteil gegen Körner über Haydn und Gluck; sodann eine Bemerkung gegen Goethe über die Musik zu dessen Iphigenie: „Die Musik ist so himmlisch, dass sie mich selbst in der Probe unter den Possen und Zerstreuungen der Sänger und Sängerinnen zu Thränen gerührt hat." Endlich einige Stellen in dem Aufsatz „Anmut und Würde" (Anmerk.): „In der Musik wird das Feierliche durch eine langsame gleichförmige Folge starker Töne hervorgebracht." Schiller verwirft jene Musik, welche nur die Sinne kitzelt und berauschend wirkt, sodass die Freiheit im Menschen der Gewalt des sinnlichen Eindrucks zum Raube wird.

Ein grosses Verständnis für Musik besass Körner. Dafür zeugen die oben angeführten Stellen seines Briefwechsels mit Schiller, das beweist auch ein Aufsatz über Musik in den Horen (Körners Werke, herausgegeben von Adolf Stern, S. 86). Die erste Fassung dieses Aufsatzes wurde von Körner auf Grund einiger Einwürfe Schillers geändert; Schiller hatte gerügt, dass der materielle Teil der Musik, auf welchem allein ihre ganze spezifische Macht beruhe, gar nicht berührt sei. „Wirkt die Musik nur als blinde Macht, so ist sie keine schöne Kunst; sie tritt erst in das Reich der Schönheit ein, indem sie ihre Macht durch Form bändigt und uns dadurch ihr gegenüber unsere Freiheit sichert."

Körner hatte in den Horen (1. April 1797 ff.) über Charakterdarstellung in der Musik geschrieben; dort hatte er verlangt, dass das musikalische Kunstwerk einen bestimmten Inhalt aus dem Umkreis des Menschen darstellen, aber sich nicht auf den Ausdruck einer einzelnen Leidenschaft beschränken dürfe. Der Künstler habe die Wirklichkeit zu idealisieren; der Mensch erscheine aber nicht idealisiert unter der Herrschaft der Leidenschaft, sondern nur im Genuss der Freiheit. Eben diese Freiheit solle durch die Darstellung eines Charakters künstlerisch-symbolisch veranschaulicht werden. Das besondere Ausdrucksmittel der Musik sei „Bewegung ohne Gestalt" (Bewegung ohne Beziehung zum Raume). Das Ziel der musikalischen Bewegung ist der Hauptton der Melodie. Aber durch dieses Ziel an sich kann nicht irgend eine bestimmte Darstellung zum Ausdruck gebracht werden; dies ist nur möglich durch die Art der Bewegung. (Vergl. Körner an Schiller den 15. März 1795.) Es lässt sich endlich auch noch anführen, dass Mozart während seines kurzen Aufenthalts in Dresden fast täglich im Körnerschen Hause verkehrte. (Vergl. Fritz Jonas.)

Körner hat auch seine Gedanken über das Lustspiel, welche er andeutet in dem Briefe an Schiller vom 18. Mai 1801, weiter ausgeführt in den Horen, wo er (VI, 145, Ästhetische Ansichten) sagt: „Das Lustspiel drückt einen kindlichen Charakter der dichterischen Begeisterung aus; wir dürfen daraus schliessen, dass nur der naive Dichter dafür geeignet ist. Im Lustspiel muss jede Tendenz fern bleiben in romantischer Kunst. Sowohl Situations- wie Charakterkomik muss an der rechten Stelle angewendet werden. Auch dem Lustspiel soll der Vers erhalten bleiben; für das Lächerliche passt der Alexandriner, für das Zarte und Rührende der einfache Jambus, für die gemischte Gattung die Reimpaare."

Körner hat ferner seine Gedanken über Goethes Wilhelm Meister nicht bloss in den Briefen an Schiller vom 22. Mai 1795 und vom 5. November 1796 trefflich entwickelt, sondern auch in den Horen (8, 105). Dort erscheint ihm die Handlung besonders darin glücklich geführt, dass Schicksale und Charaktere durch gegenseitiges Zusammenwirken die Ereignisse hervorbringen, dass Freiheit und Bestimmtheit sich vereinigen. Der Held soll sich entwickeln zur „Harmonie mit Freiheit", und dieser Zustand des Helden soll sich dem Leser mitteilen.

Hiermit verwandt ist seine Abhandlung über „Geist und Esprit" (ebend. I, 1). Endlich verdient noch Erwähnung, dass Körner für das Drama überhaupt eine ähnliche Objektivität verlangt, wie Schiller im Wallenstein; er legte dem Max Piccolomini eine höhere Bedeutung bei, als Schiller selbst zugeben wollte. (Vergl. Jonas, Nachträge zum Schiller-Körnerschen Briefwechsel.)

Es liegt nahe, in diesem Zusammenhange auch das Verhältnis Schillers zur bildenden Kunst zu berühren. Es ist wohl nur den wenigsten Verehrern Schillers bekannt, dass dieser im ersten Heft der „Rheinischen Thalia" von 1785 „Briefe eines reisenden Dänen" veröffentlichte, worin er allerdings den „Torso" des Herkules mit dem „farnesischen" Herkules verwechselt, aber denn doch die in einem Saale zu Mannheim aufgestellten antiken Bildwerke begeistert und feinsinnig schildert. Der Laokoon ist ihm ein Beispiel für den Ausdruck des Pathetischen; am Speerträger des Polyklet sucht er zu zeigen, wie die Richtigkeit in den Proportionen der menschlichen Gestalt die erste Bedingung der Schönheit, aber nicht deren alleiniges Wesen sei; die Niobe, die Muse des Barberinischen Palastes und der Borghesische geflügelte Genius erscheinen ihm als das antike Ideal menschlicher Schönheit. Ein Werk für das Auge finde nur in der Begrenzung seine Vollkommenheit; ein Werk für die Einbildungskraft könne sie auch durch das Unbegrenzte erreichen.

Wir wissen aus dem Briefwechsel mit Goethe (I, 270, 320), dass Schiller den Gesprächen Goethes mit Meyer über Gegenstände der bildenden Kunst mit Interesse folgte; seine Schwägerin behauptet sogar (Schillers Leben S. 297), dass diese Anschauung der Antike ihn mit neuen Ideen belebt habe. Seine Gattin erzählt (Urlichs: Lotte und ihre Freunde I, 546), dass der Torso des Herkules sein Liebling geblieben sei, jedenfalls angeregt durch die glanzvolle Charakteristik Winkelmanns; vielleicht sah er in ihm das Urbild seiner „Gestalt" in „Ideal und Leben". Diese unsere Vermutung findet eine Stütze in dem Briefe Schillers an Wilhelm von Humboldt vom 30. November 1795. Als Schiller am 17. Februar 1803 an Humboldt geschrieben hatte, dass er fort wolle von Weimar, weil Goethe sein Hinschlendern überhand nehmen liess, da lehnte er ein Kommen nach Italien ab, weil ihm das Interesse und der Sinn für die bildenden Künste fehle.

Was die Malerei anlangt, so hat Schiller einmal auf Goethes

Wunsch für die „Propyläen" eine Kritik derjenigen Gemälde geschrieben, welche in Veranlassung von Goethes Preisausschreiben eingesendet worden waren. Goethe fand diesen Bericht sehr gelungen (Briefwechsel II, 256 f.). Aus dem Briefwechsel mit Körner (II, 2) wissen wir, dass Schiller für seine Lehre vom Schönen (Kallias) Material auch aus der Malerei vom Freunde erbittet. In demselben Briefwechsel (I, 342) schränkt Schiller Goethes Rühmen der bekannten Malerin Angelika Kauffmann ein.

Vielleicht der am meisten zurückgestellte Aufsatz Schillers ist derjenige „Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795", und dennoch muss der Kenner des behandelten Gebietes bewundern, wie auch hier das Genie Schillers der Entwicklung der schönen Gartenkunst weit vorausgeeilt ist. Schiller hat ganz richtig damals als den Stil der Zukunft einen solchen bezeichnet, welcher „die Steifigkeit des französischen Gartengeschmacks" ebenso vermeidet wie die „gesetzlose Freiheit des englischen".

Ebensowenig dürfte bekannt sein, dass Schiller einmal sogar eine Erklärung der Baukunst gegeben hat; er schreibt an Humboldt am 9. November 1795: „Man kann den Zweck der Baukunst, als schöner Kunst, objektiv ganz füglich so angeben, dass sie in jedem besondern Gebäude den Gattungsbegriff des Gebäudes überhaupt gegen den Ortbegriff zu behaupten sucht, wodurch sie dann subjektiv den Menschen aus einem beschränkten Zustand zu einem unbeschränkten (der doch wieder durchaus auf Gesetze gegründet ist) führt und ihn folglich ästhetisch rührt."

In anderem Zusammenhange (in „Anmut und Würde") redet Schiller von einer „architektonischen Schönheit", und versteht darunter eine Schönheit fester Formen, welche allein die Natur hervorbringt: ein glückliches Verhältnis der Glieder, fliessende Umrisse, lieblichen Teint u. s. w. Schiller nahm also dort eine Schönheit der Gestalt an, welche schon durch die blosse Erscheinung Grund eines Wohlgefallens sein soll. Darauf hat Hermann Lotze in seiner „Geschichte der Ästhetik in Deutschland" (1868) mit Recht erwidert (Seite 89 ff.): „Das ästhetische Urteil isoliert keineswegs die Schönheit der Gestalt völlig von ihrer Vollkommenheit und Bedeutung; die Anschauung der Schönheit als solcher ist unmöglich ohne das Verständnis einer Vollkommenheit, deren Erscheinung sie ist." „Wir müssen die Vorstellung von einer für sich bestehenden Erscheinungs-

Schönheit fallen lassen und annehmen, dass diejenigen Formen schön seien, die wir in lebendiger Erfahrung als die natürlichen Ausdrucksweisen des sittlichen Geistes kennen." „Wir haben kein ursprüngliches ästhetisches Interesse an den Begriffen der Einheit, der Folgerichtigkeit, der Übereinstimmung und ähnlichen; aber wir verehren das Eine, Stetige, Folgerechte, weil es Formen des Guten sind."

V.

Schiller in seinem Verhältnis zu Wilhelm von Humboldt, A. W. Schlegel, dem Herzog von Augustenburg und dem Grafen Schimmelmann, zu J. G. Fichte.

Schiller und Wilhelm von Humboldt.

Alexander von Humboldt, der grosse Naturforscher, und sein älterer Bruder Wilhelm, der hervorragende Sprachgelehrte, Ästhetiker und Staatsmann, sollen durch ihre (sitzenden) Bildsäulen am Eingange zum Vorgarten des Berliner Universitätsgebäudes noch späteren Geschlechtern verkünden, dass, wie einst in diesen Brüdern, so je länger je mehr Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften zu einer allumfassenden einheitlichen Weltanschauung unter den Gebildeten des ganzen Volkes sich verbinden müssen. Beide Hauptzweige der Wissenschaft sollen auf verschiedenen Wegen demselben Ziele zustreben, nämlich der Herausarbeitung einer einzigen grossen Weltwissenschaft, einer auf realistischer Grundlage sich zur Spitze einer idealistischen Metaphysik erhebenden Weltweisheit. Ergänzung der Glieder des Gegensatzes „Natur und Geist" ist die immer reicher und tiefer zu lösende Aufgabe.

Wilhelm von Humboldt (1767—1835) studierte 1787 in Frankfurt a. O., 1788 in Göttingen, und beschäftigte sich dann besonders mit Pindar und Aeschylus, weil ihn diese durch ihre Richtung auf das Erhabene, durch die Pracht der Sprache, durch ihre Vereinigung von (lyrischer und dramatischer) Poesie mit grossartiger Gedanken-Perspektive ebenso anzogen, wie bald nachher Schiller in ungleich höherem Grade. Er verheiratete sich im Juli 1791 mit Karoline von Dacheröden in Erfurt, worauf er nach dem Gute seiner Frau (Burgörner bei Mansfeld) übersiedelte. Diese Dame war befreundet mit den Schwestern Karoline und Charlotte von Lengefeld; sie wird

als überaus anmutig und feinsinnig gerühmt; Schiller hatte sie schon nach der ersten Bekanntschaft für eine ungewöhnliche und idealische Erscheinung erklärt.

Seit dem Februar 1794 lebte nun die Familie Humboldt in Jena, verliess 1795 diese Stadt, kehrte 1796 auf sechs Monate dorthin zurück und lebte seit 1797 in Berlin. Den Abschluss dieses persönlichen Verkehrs mit Humboldt berichtet Schiller in einem Brief an Goethe (Jena den 24. April 1797): „Humboldt ist heute fort; ich sehe ihn mehrere Jahre nicht wieder und überhaupt lässt sich nicht erwarten, dass wir einander noch einmal so wiedersehen, wie wir uns jetzt verlassen. Das ist also wieder ein Verhältnis, das als beschlossen zu betrachten ist und nicht mehr wiederkommen kann; denn zwei Jahre, so ungleich verlebt, werden gar viel an uns und also auch zwischen uns verändern." Schon 1798 machte Humboldt eine zweite Reise nach Paris, ging 1799 sogar nach Spanien und 1800 von da zurück nach Berlin. Seit 1802 lebte er in Rom als preussischer Minister-Resident, seit 1806 ebendaselbst als bevollmächtigter Minister; dort bildete sein Haus längere Zeit den geistigen Mittelpunkt für die neue deutsche bildende Kunst. Wie Humboldt in Jena wiederholt mit den Häuptern der klassischen Litteratur im persönlich engsten Geistesaustausch gestanden hatte, so wurde er hier in Rom der Freund und Beschützer jener Schar von aufstrebenden deutschen Bildhauern und Malern, welche gleichfalls eine Periode der Klassizität in der bildenden Kunst begründeten.

Im Jahre 1809 wurde Humboldt Direktor der Kultus-Abteilung im Ministerium des Innern in Berlin, gründete dort die so schnell berühmt gewordene Universität, ging schon 1810 nach Wien als Minister, und kehrte erst 1817 aus Frankfurt a. M. nach Berlin zurück. Seit Anfang 1820 pensioniert lebte er bis an seinen Tod (den 8. April 1835) auf seinem Schlosse Tegel bei Berlin.

In diesem universell angelegten Mann gingen Kunst und Wissenschaft zu einer seltenen Einheit zusammen, soweit überhaupt eine den Adelskreisen entstammende, diplomatisch thätige, wesentlich receptive und reproduktive Natur dazu fähig ist. In Wilhelm von Humboldt war die Phantasie die allbeherrschende Geisteskraft, und zwar in weiblicher Eigenart; was aber subjektiv in ihm lebte, das machte er auch als Gelehrter zum Weltprinzip. Die Phantasie war für ihn die höchste Fähigkeit des Geistes, weil sie allein befähigt sei, „gegensätz-

liche Eigenschaften zu verbinden", was wohl heissen soll: schöpferisch und nachbildend zugleich zu sein, Geist und Leiblichkeit im Anschauungsbilde als Einheit erscheinen zu lassen. So wird denn für Humboldt die Kunst zur Fertigkeit, die Phantasie nach Gesetzen produktiv zu machen; so schaut er auch wesentlich von künstlerischen Gesichtspunkten aus in die Wissenschaft hinein und beschäftigt sich vorzugsweise mit der Sprache, weil in ihrer Erzeugung Urphilosophie und Urpoesie unmittelbar verbunden mit einander wirken, aufnehmende und neubildende Phantasie sich durchdringen.

In der ausgezeichneten Vorrede zu seinem Briefwechsel mit Schiller äussert sich Humboldt über das Wesen der Sprache folgendermassen: „In der Sprache prägt sich die zweifache Natur des Menschen aus, und zwar nicht abgesondert, sondern zum Symbol verschmolzen. Sie vereinigt im genauesten Verstand ein philosophisches und ein poetisches Wirken in sich, letzteres zugleich in der im Wort liegenden Metapher und in der Musik seines Schalles. Zugleich bietet sie überall den Übergang in das Unendliche dar, indem ihre Symbole die Kraft zur Thätigkeit reizen."

Humboldts klares und doch mystisch ahnendes, sein weiches und ruhiges Wesen befähigten ihn vorzugsweise zu Sprachstudien. Seine Kenntnisse auf diesem Gebiete und seine Begabung für Philosophie in der Sprache waren so bedeutend, dass sein Werk „Über die Kawi-Sprache auf der Insel Java" (1836—40) geradezu epochemachend wurde. In seiner Sprachphilosophie weist Humboldt nach, dass die ursprünglichsten Wörter in jeder Sprache diejenigen seien, welche den Ausdruck einer Empfindung oder aber den Ausdruck einer Raum- und Zeitbeziehung enthalten. (Vergl. R. Haym, Wilhelm von Humboldt. Lebensbild und Charakteristik. 1856. Seite 446 ff.) Für ihn sind die Personenwörter die ursprünglichen in jeder Sprache, es liegt ihnen die Anschauung des Raumes zu Grunde. Die Bezeichnung des Begriffs durch den Laut ist eine Verknüpfung von Dingen, deren Natur sich niemals wahrhaft vereinigen kann; die Verbindung dieser verschiedenartigen Natur erfordert daher die Vermittelung beider durch ein Drittes, in dem sie zusammentreffen können. Dies Vermittelnde ist allemal sinnlicher Natur und lässt sich auf Extension oder Intension, oder Veränderung in beiden zurückführen.

Nur im Individuum erhält (nach Humboldt) die Sprache ihre letzte Bestimmtheit; denn wohl übt die Sprache eine Macht auf den

Menschen, aber auch der Mensch unterwirft sie seinem Einfluss, seinem Handeln aus Selbstbestimmung. Der Mensch besitzt die Ahnung eines Gebietes, das über die Sprache hinausgeht; das Wesen der Sprache ist ein Streben, welches nie zum abschliessenden Ziele gelangt; es ist die ewig sich wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen. Die Betrachtung der Sprache in ihrer allgemeinsten Erscheinung führt notwendig auf die Unterscheidung von zwei Prinzipien: eine durch die Natur in sie gelegte Gesetzmässigkeit und die menschliche Freiheit. Die Sprache knüpft die Selbstthätigkeit des Menschen mit seiner Empfänglichkeit zusammen; die rein innerliche, bloss ideale Spaltung des menschlichen Ich genügt nicht; die Okjektivität der Vorstellung ist erst dann vollendet, wenn der Vorstellende den Gedanken wirklich ausser sich erblickt. Dies ist nur möglich durch die Sprache, durch welche das Erzeugnis des Geistes zum eigenen Ohr zurückkehrt.

Auf dem Fürwort beruht der gesamte Sprachschatz: die persönlichen Pronomina sind die ursprünglichen und notwendigen Beziehungspunkte alles Wirkens durch Sprache. Das Ich ist Subjekt; um aber gedacht zu werden, muss es Objekt werden. Es muss mithin ein Objekt sein, dessen Wesen ausschliesslich darin besteht, dass es Subjekt ist. So will Humboldt in der Sprache den Beginn jener Verbindung entgegengesetzter Glieder nachweisen, deren Gipfel ihm in der Erscheinung des Schönen gegeben ist. Die Sprache ist ihm ein Verfahren, wo die Synthesis etwas schafft, das in keinem der verbundenen Teile für sich liegt. Gerade in dem tiefsten und unerklärbarsten Teile ihres Verfahrens erinnert die Sprache an die Kunst; die künstlerische Schönheit der Sprache ist ein untrüglicher Prüfstein ihrer inneren und allgemeinen Vollendung. Das Verfahren des Künstlers ist ähnlich wie das der Sprache: ein Individualisieren des Ideellen und wiederum ein Idealisieren des Individuellen.

Humboldt fasst die Sprache als die natürliche Entwickelung einer den Menschen als solchen bezeichnenden Anlage, und zwar des vollen und ganzen Menschen. Die Sprache ist die Vermittlerin zwischen der endlichen und unendlichen Natur des Menschen, sie übersetzt die Natur zunächst in das Menschliche und erweist sich dadurch als die Einheit der Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit des Menschen. Die Sprache ist die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den artikulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen; dies erreicht sie durch

Gliederung, denn es ist nichts in ihr, das nicht Teil und Ganzes sein könnte. Im Worte erst ist wirklich eine Lauteinheit zusammen mit einer Begriffseinheit; es ist dasselbe, was in der lebendigen Welt das Individuum ist. Das Ziel der Sprache ist die richtige und energische Durchdringung von Laut- und Ideenform. Jede Sprache bildet für sich einen Organismus mit einem Einheit schaffenden Prinzip; es ist die Natur alles Organischen, dass jedes in ihm nur durch das Andere und alles nur durch die Eine, das Ganze durchdringende Kraft besteht.

Erst durch die Sprache wird die Geschichte möglich; diese aber ist das Ergebnis von Naturnotwendigkeit und Freiheit, von dem Leben der Individuen und dem Leben des Ganzen. Alles Neue in der Geschichte wird erzeugt durch den anfachenden Odem des Genies in Einzelnen oder ganzen Völkern. — —

Es lag nahe, dass ein Mann, welcher das Wesen der Sprache so tief erfasste, wie keiner vor ihm, in der Kunst eine eng verwandte Offenbarungsform des menschlichen Geistes sah. So ist denn Humboldt ebenso gross als Ästhetiker, wie er sich als Sprachphilosoph erwiesen hat. Er hat allerdings keine Anlage zum Systematiker, wohl aber behandelt er einzelne wichtige Fragen der Ästhetik mit genialem Scharfsinn, mit einer zuweilen bis ins Nebelhafte sich verlierenden Tiefe.

Hier ist zunächst seine 1795 erschienene Abhandlung zu nennen: „Über den Geschlechtsunterschied und dessen Einfluss auf die organische Natur“. Das ganze Universum beruht ihm auf Wechselwirkung. Das Streben der Natur ist auf das Unendliche gerichtet; sie realisiert es aber innerhalb der Schranken der Endlichkeit und mit endlichen Mitteln. Dies erreicht sie nur dadurch, dass die Ungleichartigkeit verschiedener Kräfte durch den Drang eines Bedürfnisses aufgehoben wird. Eben dies macht den Begriff des Geschlechtes aus: derselbe bezeichnet nichts anderes, als eine so eigentümliche Ungleichartigkeit verschiedener Kräfte, dass sie nur verbunden ein Ganzes ausmachen und ein gegenseitiges Bedürfnis haben, dieses Ganze durch Wechselwirkung herzustellen. Wie in jedem organischen Wesen Wirkung und Rückwirkuug unmittelbar verbunden ist, so ist auch das Zusammenwirken der Geschlechter darum möglich und nötig, weil die lebendige Kraft jedes organischen Wesens einen Körper fordert. Ein Individuum Einer Art erschöpft selbst in der Folge aller seiner Zustände nicht alle Gefühle; um daher die volle Schönheit des

ganzen Menschen zu fühlen, muss es ein Mittel geben, welches die Vorzüge des Mannes und des Weibes vereinigt. Ähnlich wie Mann und Weib verhalten sich die moralische und die physische Welt; die Erscheinungen in beiden gehorchen nur einerlei Gesetzen. Ein überaus scharfsinniges Urteil über den Wilh. von Humboldt hier vorschwebenden Gedanken hat Kant gefällt in einem Briefe an Schiller, welchen Karoline von Wolzogen a. a. O. II, 125 mitteilt. Kant schreibt (Königsberg den 30. März 1795): „Die im zweiten Monatstück der Horen enthaltene Abhandlung über den Geschlechtsunterschied in der organischen Natur kann ich mir, so ein guter Kopf mir auch der Verfasser zu sein scheint, doch nicht enträtseln. Mir ist die Natureinrichtung: dass alle Besamung in beiden organischen Reichen zwei Geschlechter bedarf, um ihre Art fortzupflanzen, jederzeit als erstaunlich und wie ein Abgrund des Denkens für die menschliche Vernunft aufgefallen, weil man doch die Vorsehung hierbei nicht, als ob sie diese Ordnung gleichsam spielend, der Abwechslung halber, beliebt habe, annehmen wird, sondern Ursache hat zu glauben, dass sie nicht anders möglich sei, welches eine Aussicht ins Unabsehliche eröffnet, woraus man aber schlechterdings nichts machen kann, so wenig wie aus dem, was Miltons Engel dem Adam von der Schöpfung erzählt: „Männliches Licht entfernter Sonnen vermischt sich mit weiblichem zu unbekannten Endzwecken.“

In seinem Aufsatz „Über die männliche und weibliche Form“ führt Humboldt aus, dass zwar der Begriff der Menschlichkeit erst durch Mann und Weib vereint dargestellt werde, das Weib aber dem Schönheitsideal näher stehe als der Mann. Dies sucht er im einzelnen nachzuweisen. Übrigens hatte schon Goethe in einem Briefe an Meyer vom 13. März 1791 den Gedanken ausgesprochen, dass ein Kanon der Verhältnisse männlicher und weiblicher Schönheit durch die Natur gegeben sein müsse; wie die Grundverhältnisse der Töne in der Musik sich berechnen liessen, so auch müssten diejenigen der bildenden Künste sich durch Rechnung finden lassen.

Weit bekannter als die genannten Abhandlungen ist sein Buch „Über Goethes Hermann und Dorothea“, zuerst erschienen unter dem Titel „Ästhetische Versuche. Erster Teil. 1799.“ Seit dem 1. November 1799 lebte Humboldt zum zweiten Male in Jena, allerdings nur ein halbes Jahr lang, aber doch Goethe näher tretend, als bei seinem ersten Aufenthalt. Jetzt nun beurteilte er in Gemeinschaft

mit Schiller die von Goethe eingesandten Stücke des Romans „Wilhelm Meister", und zwar auf Goethes ausdrücklichen Wunsch. So hatte er denn auch dem grossen Dichterpaare das Manuskript zu seiner Abhandlung über Hermann und Dorothea erst vorgelegt (1798), und zwar beiden, weil er in Anknüpfung an das Goethesche Epos nicht weniger als eine Ästhetik der Poesie geben wollte. Schiller schreibt darüber an Goethe (Jena den 18. Mai 1798): „Humboldt hat mir ein Werk über Ihren Hermann im Manuskript zugeschickt. Ich nenne es ein Werk, da es ein dickes Buch geben wird, und in die Materie mit grösster Ausführlichkeit und Gründlichkeit eingeht. Wir wollen es, wenn es Ihnen recht ist, miteinander lesen; es wird alles zur Sprache bringen, was sich durch Raisonnement über die Gattung und die Arten der Poesie ausmachen oder ahnen lässt. Die schöne Gerechtigkeit, die Ihnen darin durch einen denkenden Geist und durch ein gefühlvolles Herz erzeigt wird, muss Sie freuen, sowie dieses laute und gründliche Zeugnis auch das unbestimmte Urteil unserer deutschen Welt leiten helfen, und den Sieg Ihrer Muse über jeden Widerstand, auch auf dem Wege des Raisonnements, entscheiden und beschleunigen wird."

Freilich verschweigt Schiller auch die Kehrseite der Humboldtschen Schreibweise nicht, denn am 1. März 1799 schreibt er an Goethe: „Das Humboldtsche Werk scheint auch bei Körner kein Glück zu machen; es ist wirklich nötig, dass man einen passenden Auszug daraus vor das Publikum bringe, dass das Gute und Schätzenswerthe seiner Ideen in Kurs gesetzt wird."

Humboldt erblickt in diesem Epos die vollendete Vermählung des griechischen und des deutschen Geistes, weil darin ein Individuelles und ein Idealisches unbedingt und untrennbar verbunden seien. Es stelle sich dar als die Einheit des Naiven und Sentimentalischen, weil die Grundgesetze des Epos darin in vollendeter Weise ausgeprägt seien: das Gesetz der höchsten Sinnlichkeit (Anschaulichkeit), der durchgängigen Stetigkeit, der Einheit des Gleichgewichts, der Totalität, der pragmatischen Wahrheit. Der Schöpfer dieses Gedichtes ist nach Humboldt in einem höheren Grade als irgend ein andrer wahrhaft menschlich zu nennen, weil kein andrer noch zugleich in so mannigfaltigen, hohen und ungewöhnlichen, und doch so einfachen Tönen zu unserem Herzen spricht. In keinem alten Dichter werde man diese hohe, feine und idealische Sentimentalität, in keinem neueren, verbunden mit

diesen Vorzügen, diese schlichte Natur, diese einfache Wahrheit, diese herzliche Innigkeit antreffen.

Seine grosse Geistesverwandtschaft mit Goethe zeigt Humboldt darin, dass auch ihm die Begriffe Gesetz und Natur gleichbedeutend sind; er leitet aus der Phantasie das Wesen aller Kunst ab, doch so, dass ihm die Phantasie ihre inneren Bilder nach Art eines Naturprozesses gesetzmässig hervorbringt. Humboldt geht aber weiter. Er hat eine Periode in seinem Leben gehabt, wo er noch mehr als Goethe zum Griechen wurde und im ästhetischen Geniessen den Gipfel des geistigen Lebens sah. Im Vergleich mit den Griechen war ihm damals alles andere barbarisch; die Griechen waren ihm „zu heilig, um sie anders als mit einer gewissen Würde zu nennen"; der Apoll von Belvedere und Homer sind ihm die Urbilder alles Schönen, ja selbst nur aus dem Schiffskatalog des Homer einige Stellen in der Sterbestunde zu vernehmen, sei ein Labsal. Hiermit hängt es eng zusammen, dass er einmal von Rom aus schrieb: „Ich glaube wirklich, man geniesst das Leben nur hier; was giebt es eigentlich Höheres, als sich und die Natur, die Vergangenheit und die Gegenwart zu geniessen?"

Gleichwohl ist dieser Mann, welcher den Gipfel des Ästheticismus in unserer klassischen Litteratur-Epoche darstellt, mit Schiller ungleich mehr befreundet als mit Goethe. Humboldt trägt und vereinigt in seiner Person jene geistigen Grundbestandteile als reproduktive Elemente, welche in Schiller und Goethe als schöpferische Urmächte des geistigen Lebens einen Gegensatz begründen; Humboldt bildet das vermittelnde Bindeglied zwischen den Gliedern dieses Gegensatzes, wie die Terz zwischen Grundton und Dominante vermittelt. Seine ursprüngliche Anlage stempelte ihn zweifellos zu einem Vertreter der Goethe-Schellingschen Geistesrichtung; aber durch das Studium Kants, sowie durch die überwältigende Hoheit der Schillerschen Persönlichkeit arbeitet er sich empor zu einem Kritiker des Schillerschen Genius, wie er universeller und tiefer nicht gedacht werden kann. Allerdings ist das rein persönliche Element der Freundschaft stärker in dem Bunde Körners mit Schiller; aber Körner geht doch nur als Satellit einher neben der Sonne Schillers, während Humboldt darum zwischen Goethe und Schiller das Bindeglied bildet, weil er vom Wesen beider sich erfüllen lässt. Was innerhalb der Geschichte der neueren deutschen Philosophie J. G. Fichte ist als Terz zwischen dem Gegensatz: Kant und Schelling-Hegel, das ist Humboldt als Ästhetiker zwischen Goethe

und Schiller. Unverkennbar aber liegt für Humboldt der ideale Schwerpunkt, um welchen das Doppelgestirn Goethe-Schiller kreist, dem Genius Schillers näher als demjenigen von Goethe.

Der Einheitspunkt, in welchem er mit Goethe und Schiller zusammentrifft, ist folgender. Humboldt erkennt ebenso wie Schiller die kritische Grundlegung der Philosophie, wie sie durch Kant vollzogen war, an; aber er will den Vollgehalt der menschlichen Natur gewahrt wissen gegenüber einer philosophischen Systematik, welche jenen Gehalt immer nur in seinen Formen beschreiben, nicht aber in seinem Wesen erleben lassen kann. Humboldt verlangt, dass der Begriff der Menschheit gleichzeitig nach seiner Einheit wie nach seiner Allseitigkeit ergründet werde; immer wieder bekennt er, dass der Mensch und alles Menschliche sein einziges Studium sei, und dass Sprache und Recht, Kunst und Wissenschaft vermöge der Geschichte zu den verschiedenen Formen eines und desselben Menschheitsideals würden.

Über das Verhältnis Schillers und Goethes, welches er zum Teil aus eigener Anschauung kannte, äussert er sich also: „Jn die Periode der Rückkehr Schillers zur dramatischen Dichtung fällt auch der Anfang seines vertrauteren Umganges mit Goethe, und gewiss als die am stärksten und bedeutendsten mitwirkende Ursache. Der gegenseitige Einfluss dieser beiden grossen Männer aufeinander war der mächtigste und würdigste. Jeder fühlte sich dadurch angeregt, gestärkt und ermutigt auf seiner eigenen Bahn; jeder sah klarer und richtiger ein, wie auf verschiedenen Wegen dasselbe Ziel sie vereinte. Keiner zog den andern in seinen Pfad herüber, oder brachte ihn nur ins Schwanken im Verfolgen des eigenen. Wie durch ihre unsterblichen Werke, so haben sie durch ihre Freundschaft, in der sich das geistige Zusammenstreben unlösbar mit den Gesinnungen des Charakters und den Gefühlen des Herzens verwebte, ein bis dahin nie gesehenes Vorbild aufgestellt, und auch dadurch den deutschen Namen verherrlicht.“ „Sich fremder Individualität nicht unterzuordnen, ist Eigenschaft jeder grösseren Geisteskraft; aber die fremde Individualität ganz, als verschiedene, zu durchschauen, vollkommen zu würdigen und aus dieser bewundernden Anschauung die Kraft zu schöpfen, die eigene nur noch entschiedener und richtiger ihrem Ziele zuzuwenden, gehört wenigen an. Allerdings ist ein solches Verhältnis nur unter verwandten Geistern möglich, deren divergierende Bahnen in einem höher liegenden Punkte zusammentreffen.“ „Dieses stille und gleichsam magische Wirken

grosser geistiger Naturen ist es vorzüglich, was den immer wachsenden Gedanken von Geschlecht zu Geschlecht, von Volk zu Volk immer mächtiger empor spriessen lässt. Unsere Zeit hat keinen aufzuweisen, dessen inneres geistiges Leben in dieser Hinsicht merkwürdiger zu verfolgen wäre als Schiller."

Von Schiller insbesondere spricht er stets nur wie von einem Heiligen, zu welchem er verehrend emporschaut. Nach Humboldt befand sich Schiller über jeder einzelnen Bestrebung in ihm selbst, sogar über seinem Dichtergenie. Der Gedanke war das eigentliche Element seines Lebens; er war umgeben von den höchsten Ideen und den glänzendsten Bildern. Alles Gemeine lag so tief unter ihm, dass selbst das Gewöhnliche durch die Grösse der Ansicht und der Behandlung durch ihn geadelt wurde." „Es ist merkwürdig, aus welchem kleinen Vorrat des Stoffes Schiller eine sehr vielseitige Weltansicht gewann, welche durch genialische Wahrheit überraschte."

„Ich hatte, um Schiller nahe zu sein, meinen Wohnsitz in Jena genommen. Wir sahen uns täglich zweimal, vorzüglich aber des Abends allein und meistenteils bis tief in die Nacht hinein. Er leitete von jedem Gegenstande aus die Gespräche zu einem allgemeinen Gesichtspunkt. Er behandelte den Gedanken immer als ein gemeinschaftlich zu gewinnendes Resultat, schien immer des Mitredenden zu bedürfen und liess ihn nie müssig werden. Sein Geist schwebte in vollkommener Freiheit über seinem Gegenstande, die Freiheit that aber dem Ganzen der Untersuchung keinen Abbruch. Schiller hielt immer den Faden fest, welcher zu ihrem Endpunkte führen musste, und brach die Unterredung nicht leicht vor Erreichung des Zieles ab. Der Endpunkt, an welchen er alles knüpfte, war die Totalität in der menschlichen Natur durch das Zusammenstimmen ihrer verschiedenen Kräfte in ihrer absoluten Freiheit. Beide Kräfte dem Ich, das nur Eins und ein unteilbares sein kann, angehörend, aber die eine Mannigfaltigkeit und Stoff, die andere Einheit und Form suchend, sollten sie durch ihre freiwillige Harmonie schon hier auf einen über alle Endlichkeit hinaus liegenden Ursprung hindeuten."

„Die Kunst und alles ästhetische Wirken von ihrem Standpunkte aus zu betrachten, ist keiner neueren Nation in dem Grade als der deutschen gelungen. Der Deutsche wird durch eine grössere Innerlichkeit der Wahrheit näher geführt, er sucht Poesie und Philosophie zu verbinden. Diese beiden stehen ihrer Natur nach in dem Mittelpunkte

aller geistigen Bestrebungen, nur sie können alle einzelnen Resultate in sich vereinigen, nur von ihnen kann in alles Einzelne zugleich Einheit und Begeisterung überströmen, nur sie repräsentieren eigentlich, was der Mensch ist, da alle übrigen Wissenschaften und Fertigkeiten nur zeigen, was der Mensch besitzt und sich angeeignet hat. Schiller kannte keine andere Beschäftigung, als gerade mit Poesie und Philosophie, und die Eigentümlichkeit seines intellektuellen Strebens bestand gerade darin, die Identität ihres Ursprungs zu fassen und darzustellen. Das Streben, alles Endliche in Ein grosses Bild zu fassen und es an das Unendliche anzuknüpfen, lag von selbst in Schiller: Gedanke und Bild, Idee und Empfindung traten immer in ihm in Wechselwirkung, und in den gelungenen Stellen durchdringen sie einander, ohne von ihrer Eigentümlichkeit aufzugeben." „So lange dies Streben nach Philosophie in unserer Nation fortlebt, wird auch der Impuls fortdauern und neue Kräfte gewinnen, welchen mächtige Geister in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts unverkennbar gegeben haben."

„An mehreren Stellen seiner Briefe giebt Schiller die grössere Rücksicht auf die Form des Ganzen als den eigentlichen von ihm gemachten Fortschritt an und tadelt das Hängen am Einzelnen und die durch Vorliebe geleitete Behandlung der Teile. Alles Einzelne soll durch dichterische Notwendigkeit zu einem Ganzen verbunden erscheinen."

„Schillers Bestimmung war offenbar die dramatische Dichtung. Die Schärfe der Einbildungskraft, die alles auf Einen Punkt hinführt; die Fähigkeit, auf Einen gewaltigen Effekt hinzuarbeiten, die höchste Spannung in der Wirklichkeit hervorzubringen und die erhabenste Lösung in der Idee daran zu knüpfen, welches alles durch Schillers Individualität unmittelbar gegeben war, sagt vorzugsweise dieser Dichtungsart zu. Sie sammelt ihre ganze Wirkung auf einen Endpunkt, verfolgt mehr eine Linie, als dass sie sich auf einer Fläche verbreitet, und steht, wie auch der Gedanke, in engerem Bunde mit der Zeit, als mit dem mehr der Anschauung zusagenden Raum. Was seine späteren dramatischen Werke vorzugsweise auszeichnet, ist ein sorgfältiges Streben nach einem Ganzen der Kunstform; dann eine tiefere Bearbeitung der Gegenstände, durch welche sie in eine grössere und reichere Weltumgebung treten und höhere Ideen sich an sie knüpfen; endlich eine mehr vollendete Austilgung alles Prosaischen, durch einen reineren Schwung des Poetischen in Darstellung, Gedanken und Ausdruck. In allen Punkten ist der Begriff der von einem Gedicht zu

fordernden Kunst in ihnen gesteigert, und indem die lebendige poetische Form den Stoff vollkommen durchdringt, wird dieser wieder auch in höherem Sinne Natur.“

Diese Bekenntnisse Humboldts sind darum vom höchsten Wert, weil sie entstammen jener „Vorerinnerung über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung“ (Seite 1—40), womit er im Mai 1830 von Schloss Tegel aus seinen „Briefwechsel zwischen Schiller und W. v. Humboldt (2. Ausgabe 1876) begleitete. Damals standen ihm die betreffenden Personen und Lebensabschnitte in völlig objektiver Ferne gegenüber; damals hatte er den Sturmlauf der Romantiker gegen Schiller und deren Vergötterung Goethes hinter sich, und um so schwerer fällt sein Zeugnis in die Wagschale.

In jüngeren Jahren hatte Humboldt einmal den Schillerschen Stil für den vollendetsten erklärt zur Darstellung wissenschaftlicher Ideen. Noch viel weiter geht er an einer andern Stelle, wo man die denkbar grösste Wertschätzung Schillers gerade am wenigsten erwartet: in der berühmten Abhandlung über Goethes Hermann und Dorothea. Dort handelt er nämlich im 19. Paragraphen noch anhangsweise von der „Dichtkunst als einer redenden Kunst“ und führt folgendes aus: Die Sprache ist das Organ des Menschen, die Kunst aber ein Spiegel der Welt. Der Dichter kann entweder die individuelle Natur der Sprache für die Kunst geltend machen, oder er kann die individuelle Natur der Kunst durch das Medium der Sprache geltend machen. Das erstere ist der Fall, wenn er die inneren menschlichen Formen zu seinem Objekte wählt; dann nämlich findet er in der Sprache einen ganz eigenen Schatz neuer und vorher unbekannter Mittel, indem die Phantasie, die sonst gewöhnlich den Sinnen folgt, sich an die Vernunft anzuschliessen gezwungen ist. Und diese Gattung des Dichtens ist der eigentliche Gipfel der neueren Poesie. Der Dichter, welcher so verfährt, ist in einem noch engeren Sinne des Wortes Dichter, als derjenige, welcher darauf ausgeht, die lebendige Wirklichkeit bildlich und anschaulich vor die Einbildungskraft hinzustellen. Er kann ein gleich grosser Dichter sein, aber er leistet mehr etwas, das nur die Dichtkunst und keine ihrer Schwestern vermag, er wandelt mehr einen einsamen, von keinem andern betretenen Weg. Nur der lyrische, didaktische und tragische Dichter vermag dies. Diese Schillersche Dichtweise ist der Goetheschen und insbesondere der Gattung, zu welcher Hermann und Dorothea gehört, geradezu entgegengesetzt.“

Hiermit steht nicht in Widerspruch, was Humboldt 1830 in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik (II, 45) über den 1829 veröffentlichten zweiten Teil von Goethes Italienischer Reise schrieb. Dort sagte er, dass Goethe nur mit sich selbst vergleichbar sei; dass in ihm das bewegteste und bewegendste Gemüt poetisch in die Form der sinnvollsten, sich sonnenklar darlegenden Anschauung trete." Humboldt hat vielleicht Goethen mehr bewundert, Schillern aber mehr geliebt; aber über dieses mehr subjektive Empfinden hinaus erhob er sich doch dazu, als Denker dieses sein persönliches Fühlen auch durch wissenschaftliche Formeln zu rechtfertigen. Wäre Goethe eher gestorben als Schiller, so hätte er ohne Zweifel noch bestimmter, als er es gethan, Schillern über Goethe gestellt.

Der Schiller-Humboldtsche Briefwechsel.

Der Briefwechsel Schillers mit Humboldt wurde zuerst 1830 von letzterem selbst, jedoch mit einigen Weglassungen, herausgegeben. In der zweiten Ausgabe von 1876 wurden die einst offen gelassenen Lücken ergänzt, so dass jetzt ein vollständiges Bild vom Geistesverkehr beider Männer vor uns liegt.

Wenn man aus den Korrespondenzen vieler Personen einzelne Stellen heraushebt, so geschieht solches meist auf Kosten des Gesamteindruckes, welchen die schriftlichen Denkmale in ihrer Unmittelbarkeit machen. Bei Humboldts Briefen (und Abhandlungen) verhält es sich umgekehrt. Er verliert sich oft in so viele Abtönungen und Verzweigungen eines Gedankens, dass es schwer fällt, den Kern seiner liebenswürdigen und feinsinnigen Darlegungen blosszulegen. Auch ist dem ganzen Humboldtschen Denken ein gewisses weibliches Helldunkel eigen, eine verdämmernde Romantik der Form, welche es vielfach zu keinem festen Gewinn bringt, vor lauter Bestandteilen nicht zu einem Ganzen gelangt.

Dies haben auch Schiller und Körner gefühlt, denn in ihrem Briefwechsel finden sich folgende Urteile. Am 20. November 1794 schreibt Körner: „Eine gewisse Weichheit scheint Humboldts Fehler zu sein. Das Zarte und Feine wird ihm immer besser gelingen, als das Grosse und Starke. Bei Fichte hingegen scheint Härte das Übergewicht zu haben." Darauf antwortet Schiller am 29. Dezember 1794: „Humboldts Aufsätze über die Weiber (sic!) sind kein unbedeutender Beitrag für die Horen; er behandelt diesen Gegenstand wirklich mit

einem grossen Sinn. Seine Schreibart hat wenigstens etwas von ihrer Trockenheit und Steifheit verloren, obgleich ihm das alte Übel noch immer im Wege steht."

Im übrigen ist Schiller voll von Anerkennung für Humboldt. So schreibt er an Körner am 18. Mai 1794: „Humboldt ist mir immer eine unendlich angenehme und zugleich nützliche Bekanntschaft; denn im Gespräch mit ihm entwickeln sich alle meine Ideen glücklicher und schneller. Es ist eine Totalität in seinem Wesen, die man äusserst selten sieht, und die ich ausser ihm nur in Dir gefunden habe. Er hat zwar vor Dir sehr viel an einer gewissen Leichtigkeit voraus, die man sich in seinen Verhältnissen leichter erwerben kann, als in den unsrigen; aber was er auf der Oberfläche gegen Dich gewinnt, das gewinnst Du reichlich gegen ihn an Tiefe." Desgleichen am 12. Juni 1794: „Humboldt ist ein vortrefflicher dritter Mann in unserem Zirkel, wie Du selbst aus Erfahrung wissen wirst, und er liebt und schätzt Dich unbegrenzt." Vergleiche auch das Urteil Schillers über Humboldt in dem Briefe Schillers an letzteren vom 22. Juli 1796.

A. Stellen von allgemeinerem Inhalte.

Schiller an Humboldt den 21. August 1795: „Ihre Briefe, lieber Freund, sind mir ein rechter Trost; sie dienten mir zu einer fröhlichen Ermunterung, deren ich weit öfter bedarf, als entraten kann. Der Wunsch und die Hoffnung, es Ihnen recht zu machen, hat mich auch bei diesen poetischen Arbeiten belebt und gestärkt, und wird es auch künftig thun."

Humboldt an Schiller, Tegel den 25. August 1795: „Ich sehne mich unglaublich wieder zu Ihnen, liebster Freund, und es fehlt mir nicht, wie Ihnen, an Zerstreuung; aber die brauche ich wenig; ganz aber an einem solchen Ideenwechsel und einem solchen freundschaftlichen Genuss. Ich würde nirgends, wo ich auch lebte, für Ihren Umgang einen Ersatz finden; das fühle ich sehr lebhaft."

Schiller an Humboldt den 7. September 1795: „Es ist mir unmöglich, etwas unvollkommen zu lassen, so lange ich es noch besser machen kann."

Humboldt an Schiller den 14. September 1795: „Nicht bloss, dass die Sprache selbst ein organisches Ganzes ist, so hängt sie auch mit der Individualität derer, die sie sprechen, so genau zu-

sammen, dass dieser Zusammenhang schlechterdings nicht vernachlässigt werden darf."

Derselbe am 22. September 1795: „Ich fühle es, dass vielleicht noch mehr, als billig ist, meine geistige Thätigkeit fremder Erweckung, Nahrung, Unterhaltung bedarf. Und niemand kann gerade gleich vorteilhaft auf mich wirken, als Sie. Das hat mir die Erfahrung bewiesen, und sogar reifes Nachdenken über unsere beiderseitige Individualität bestätigt."

Derselbe, Tegel den 5. Oktober 1795: „Wenn ich bedenke, wieviel Sie schon leisteten, und wieviel mehr Sie in sich tragen, als Sie je zu leisten imstande sein werden, und damit vergleiche, wie wenig Sie eigentlich in jedem Verstande von aussen nehmen: so erfüllt es mich immer aufs neue mit Bewunderung. Ich weiss auch niemand, in dem ein gewisser Widerwille gegen die eigentliche sogenannte Gelehrsamkeit so gut begründet wäre, als in Ihnen. Aber darum wundre ich mich auch immer, dass Ihre Geistesthätigkeit nicht noch zerstörender auf Ihren Körper zurückwirkt, und bitte Sie recht herzlich, ja bei dem Entschluss zu bleiben, sie zu vermindern, um ihr nicht zu erliegen."

„Schön wäre es doch, wenn der Geist einen solchen Aufschub der körperlichen Zerstörung bewirken könnte, bis er sich hier in dem Kreise seines Wirkens ein Genüge geleistet hätte, oder wenigstens an ein Ziel gekommen wäre, wo es ihm nun selbst zu eng würde. Des Menschen natürliches Ende wäre doch nur Erfüllung seines Kreises. Er müsste hier nichts mehr zu schöpfen, nichts mehr zu thun finden, wodurch er noch Fortschritte machen könnte. Dann könnte und müsste er gehen; eher ist man doch immer noch unreif."

Humboldt an Schiller, Tegel den 12. Oktober 1795: „Die grosse Sucht, nach Italien zu reisen, macht mich oft beinahe lachen. Bei so Vielen trifft es sehr ein, dass sie in der Ferne suchen, was sie so nahe finden könnten. Mir scheint fast unter allen Ländern Italien dasjenige zu sein, was nur auf die Wenigsten recht wohlthätig wirken kann. Ausserdem aber bietet dies Land Demjenigen, der nicht sehr viel aus sich selbst schöpfen kann, nur sehr wenig dar."

Schiller an Humboldt den 21. August 1795; „Ich habe aufs neue erfahren, dass man Goethen sehr viel Wahrheit sagen kann." Den 9. November 1795: „Goethe ist seit dem 5. hier und bleibt diese Tage noch hier, um meinen Geburtstag mit zu begehn.

Wir sitzen von Abend um 5 Uhr bis nachts 12, auch 1 Uhr beisammen und schwatzen. Sie kennen seine solide Manier, immer von dem Objekt das Gesetz zu empfangen und aus der Natur der Sache heraus ihre Regeln abzuleiten.“ Am 1. Februar 1796 redet Schiller von einer „ungeheuern Verschiedenheit zwischen Goethe und mir“.

Humboldt an Schiller den 29. Dezember 1795: „In Rücksicht auf Goethe werde ich auch oft gefragt, warum er so viel teils Schlechtes, teils Unvollendetes ins Publikum giebt? Bei dieser Frage ist nun freilich Manches, was man nicht beantworten will und diesen Leuten nicht beantworten darf. Allein was das Unvollendete betrifft, so kann mir dessen Publikation doch nicht leid thun. Setzt man nur den Unterschied von Machen und Publizieren gehörig fest, so muss der wahre Schriftsteller zwar nichts anderes als das Vollendete machen wollen; aber es wäre schade, glaube ich, wenn er zu keusch sein wollte, das, was er einmal nicht weiter vollenden kann, ganz zu unterdrücken. Dass ein Dichter, und zwar ein moderner und also sentimentalischer, etwas durchaus Vollendetes hervorbringe, etwas, das sein Dichtergenie in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Grösse ausdrücke, lässt sich auf keine Weise erwarten. Es bleibt also hier kaum etwas anderes zu thun übrig, als der Nachwelt dasjenige zu übergeben, was in dem jedesmaligen Moment das möglichst Höchste war. Freilich erhält nun die Kunst kein einziges Kunstwerk, auf das sie mit völliger Zuversicht stolz sein könnte; aber der Kunstsinn wird doch durch die ganze Summe der Produkte desselben in stand gesetzt, es gewissermassen auszumessen und sich zu den Ideen zu erheben, die er selbst von einem vollendeten Kunstwerk fasste.“

Schiller an Humboldt, Weimar den 17. Februar 1803: „Es ist zu beklagen, dass Goethe sein Hinschlendern so überhand nehmen lässt und, weil er abwechselnd alles treibt, sich auf nichts energisch konzentriert. Er ist jetzt ordentlich zu einem Mönch geworden und lebt in einer blossen Beschaulichkeit, die zwar keine abgezogene ist, aber doch nicht nach aussen produktiv wirkt. Seit einem Vierteljahr hat er, ohne krank zu sein, das Haus, ja nicht einmal die Stube verlassen. Wenn Goethe noch einen Glauben an die Möglichkeit von etwas Gutem und eine Konsequenz in seinem Thun hätte, so könnte hier in Weimar noch manches realisiert werden, in der Kunst überhaupt und besonders im Dramatischen. Es entstände doch etwas, und die unselige Stockung würde sich geben. Allein

kann ich nichts machen; oft treibt es mich, mich in der Welt nach einem andern Wohnort und Wirkungskreis umzusehen; wenn es nur irgendwo leidlich wäre, ich ginge fort.“

Derselbe am 3. März 1803: „Sie werden gelacht haben, da Sie von unserer Standeserhöhung hörten; es war ein Einfall von unserem Herzog, und da es geschehen ist, so kann ich es um der Lolo (Charlotte von Schiller) und der Kinder willen mir auch gefallen lassen.“

Derselbe den 18. August 1803: „Ein recht wackrer Mann, Herr Dr. Hegel aus Württemberg, ist jetzt in Jena Dozent der Philosophie, ein gründlicher philosophischer Kopf, der Ihnen vielleicht auch als Schriftsteller bekannt ist.“ „Leider geht es mit unserer Akademie in Jena jetzt auf die Neige. Vielleicht wird Jena, wie es vor sechs, acht Jahren noch war, die letzte lebendige Erscheinung ihrer Art auf Jahrhunderte.“

Eine tragische Ironie von seltener Grossartigkeit tritt ungesucht hervor in dem letzten Briefe Schillers an Humboldt (Weimar den 2. April 1805), wo es heisst: „Ist es gleich eine unendlich lange Zeit, dass ich Ihnen nicht eine Zeile gesagt, so kommt es mir doch vor, als ob unsere Geister immer zusammenhingen; und es macht mir Freude, zu denken, dass ich mich auch nach dem längsten Stillstande mit gleichem Vertrauen, wie da, wo wir noch zusammenlebten, an Ihr Herz legen kann. Für unser Einverständnis sind keine Jahre und keine Räume; Ihr Wirkungskreis kann Sie nicht so sehr zerstreuen und der meinige mich nicht so sehr vereinseitigen und beschränken, dass wir einander nicht immer in dem Würdigen und Rechten begegnen sollten. Und am Ende sind wir ja beide Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, dass die Dinge uns formten, und nicht wir die Dinge.“

„Seit dem Tell haben Krankheiten und Zerstreuungen meine Thätigkeit öfters unterbrochen; eine Reise nach Berlin im vorigen Frühjahr, darauf im Sommer eine heftige Krankheit und dieser furchtbar angreifende Winter haben mich ziemlich von meinem Ziel verschlagen. An Vorsätzen und Entwürfen fehlte es zwar nicht, aber ich schwankte zu lange hin und her und habe mich erst seit einigen Monaten für eine neue Tragödie entschieden, die mich wohl bis Ende dieses Jahres beschäftigen wird.“ (!!) „Goethe war diesen Winter wieder sehr krank und leidet noch jetzt an den Folgen. Alles rät

ihm, ein milderes Klima zu suchen und besonders dem hiesigen Winter zu entfliehen. Ich liege ihm sehr an, wieder nach Italien zu gehen; aber er kann zu keinem Entschlusse kommen, er fürchtet die Kosten und die Mühseligkeiten."

„Dass ich Anträge gehabt, mich in Berlin zu fixieren, wissen Sie, und auch, dass mich der Herzog von Weimar in die Umstände gesetzt hat, mit Aisance hier zu bleiben. Da ich nun auch für meine dramatischen Schriften mit Cotta und mit den Theatern gute Akkorde gemacht, so bin ich in den Stand gesetzt, etwas für meine Kinder zu erwerben, und ich darf hoffen, wenn ich nur bis in mein fünfzigstes Jahr so fortfahre, ihnen die nötige Unabhängigkeit zu verschaffen." (!!)

B. Zur Philosophie.

Humboldt schreibt an Schiller den 4. August 1795: „Ich bin begierig zu sehen, wie Sie den Übergang von der Metaphysik zur Poesie gemacht haben. Das wunderbare Phänomen, dass Ihrem Kopfe beide Richtungen in einem so eminenten Grade eigentümlich sind, ist an sich nicht leicht zu fassen und giebt bei genauer Untersuchung gewiss nicht geringe Aufschlüsse über die innere Verwandtschaft des dichterischen und des philosophischen Genies. Beide so verschiedene Richtungen entspringen aus Einer Quelle in Ihnen, und das Charakteristische Ihres Geistes ist es gerade, dass er beide besitzt, aber auch schlechterdings nicht Eine allein besitzen könnte. Wo ich sonst etwas Ähnliches kenne, ist es der Dichter, der philosophiert, oder der Philosoph, der dichtet. In Ihnen ist es schlechterdings Eins, darum aber ist freilich Ihre Poesie und Ihre Philosophie etwas anderes, als was man gewöhnlich antrifft. Man könnte sagen, dass in beiden mehr und eine höhere Wahrheit sei, als wofür man gewöhnlich Sinn hat: in der Poesie mehr Notwendigkeit des Ideals, in der Philosophie mehr Natur und Wesen, insofern es der blossen Form, dem System entgegensteht. Was den Dichter und den Philosophen sonst so gänzlich von einander trennt, der grosse Unterschied zwischen der Wahrheit der Wirklichkeit, der vollständigen Individualität und der Wahrheit der Idee, der einfachen Notwendigkeit: dieser Unterschied ist gleichsam für Sie aufgehoben, und ich kann es mir nicht anders, als aus einer solchen Fülle der geistigen Kraft erklären, dass dieselbe vom Mangel an Wesenheit in der Wirklichkeit zur Idee, und von der Armut der Idee zur Wirklichkeit

zurückgetrieben wird. Daraus erklärt sich auch diese rastlose geistige Thätigkeit in Ihnen. Daher geniessen Sie den doppelten Vorteil, zugleich das Notwendige rein und abgesondert, aber doch auch nicht bloss so, sondern in das Individuelle verwandelt zu sehen, oder, eigentlicher zu reden, unaufhörlich in sich darzustellen. Denn je eminenter die Geisteskraft ist, desto mehr muss sie auf das Notwendige gerichtet sein, und wenn das, was ich im vorigen sagte, wahr sein soll, so muss die Ihrige eine so grosse Selbständigkeit besitzen, dass sie durch die äussere Beobachtung nur im allgemeinen auf die Wirklichkeit gestimmt wird, nichts aber eigentlich aus ihr annimmt, sondern in sich, nur harmonisch mit dem wirklichen Gange innerhalb der Erfahrung, fortwirkt. Denn notwendig muss diese ganze Geisteseigentümlichkeit zuletzt auf einem gegenseitigen Zusammenwirken der Vernunft und der Einbildungskraft, die durch das Übergewicht der ersteren mehr produzierend als reproduzierend wird, beruhen."

Humboldt an Schiller den 18. August 1795: „Das geheime Leben und die innere Kraft jedes Wesens, von welcher seine sichtbaren Veränderungen nur unvollkommene und vorübergehende Erscheinungen sind: diese Kraft ist es, welche die Kunst des Dichters in Bewegung zu setzen, und auf die er zu wirken versteht. Aus ihr quillet im Menschen die Schönheit, die sein Gebiet ausmacht; und da jene Kraft zugleich die erste Ursache aller Bewegung, mithin der einzige Sitz der Freiheit ist, so eignet er sich nun, gleichsam durch ein Einverständnis mit ihr, jenes wunderbare Vermögen an, der Phantasie das Gesetz zu geben, ohne ihre Freiheit zu verletzen."

Humboldt an Schiller den 23. Oktober 1795: „Jeder muss seine Eigentümlichkeit aufsuchen und diese reinigen, das Zufällige absondern. Es bleibt dennoch immer Eigentümlichkeit; denn ein Teil des Zufälligen ist an das Individuum unauflöslich gebunden, und dies kann und darf man nicht entfernen. Nur dadurch ist eigentlich Charakter möglich, und durch Charakter allein Grösse. Ihr Dichtercharakter aber ist gerade Erweiterung des Dichtercharakters überhaupt."

Humboldt an Schiller den 27. November 1795: „In jedem Menschen, der sich vorzugsweise mit philosophischem Nachdenken beschäftigt, muss es eine Epoche geben, in welcher die Summe seiner Gedanken Festigkeit und systematischen Zusammenhang gewinnt, und die es ihm möglich macht, sich, indem er sicher und

fest aufsteht, nach jeder Seite hin mit Leichtigkeit zu bewegen. Es scheint mir ein vorzüglich schwieriges Kunststück der Bildung seiner selbst und Anderer, diesen Zeitpunkt gehörig zur Reife zu bringen; und es ist schon immer viel, sich nur von dem Wege nicht ablenken zu lassen, die Ernte nicht antizipieren zu wollen. Bei Wenigen ist dies so offenbar, als bei Kant, wenn man seine früheren Schriften mit den späteren, von der Kritik an, vergleicht. Jener Zeitpunkt ist in ihm eigentlich sehr spät erschienen; Ihnen aber ist es früh gelungen, die Ideen auszubilden, um welche sich Ihre intellektuelle Thätigkeit dreht. Meiner Meinung nach sollten Sie zwischen philosophischen und poetischen Arbeiten abwechseln."

Schiller an Humboldt den 7. Dezember 1795: „Je mehr Sie das Allgemeine aus dem Einzelnen können von selbst hervorgehen lassen, desto besser wird es sein; und vor Wiederholungen allgemeiner Begriffe brauchen Sie sich nicht zu fürchten, sobald nur die Anwendung verschieden ist." „Sie tadeln es, dass ich mich von der philosophischen Schriftstellerei zurückziehen will. Was mich dazu bestimmt, ist erstlich die unwiderstehliche Neigung, in meinen Arbeiten keinem fremden Gesetz zu gehorchen und besonders der poetischen Thätigkeit mich vorzugsweise zu überlassen." „Ich selbst habe meine poetische Fruchtbarkeit in diesem Jahre doch zum Teil der langen Pause zuzuschreiben, die ich in poetischen Arbeiten machte, und die mich Kräfte sammeln liess." Den 25. Dezember 1795: Kann das sinnlich Erscheinende unendlich sein, kann das Unendliche erscheinen? Nur indem sie den Gedanken von der Empfindung trennt, kann die Vernunft jenen ins Absolute hinüberführen; nur indem die Vernunft alles Empirische verlässt, kann sie als Vernunft sich äussern. Das Ideal entsteht ja auch, logischer Weise, nur durch Abstraktion von aller Erfahrung, und mit dieser wird ja der naive Charakter aufgehoben. Ist aber die Erzeugung des Ideals nur durch Abstraktion von aller Erfahrung möglich: wie soll es Erfahrung werden? Das griechische plastische Ideal ist zwar auch durch eine Abstraktion erzeugt, aber nur durch eine Abstraktion von bestimmten Erfahrungen, nicht von aller Erfahrung, und das ist ein unendlicher Unterschied. Am 4. Januar 1796: „Jede Individualität ist in dem Grade idealisch, als sie selbständig ist, das heisst, als sie innerhalb ihres Kreises ein unendliches Vermögen einschliesst und dem Gehalt nach alles zu leisten vermag, was der Gattung möglich ist."

Humboldt an Schiller den 2. Februar 1796: „Wenn man sich einen Menschen denkt, der bloss seiner Bildung lebt, so muss sich seine intellektuelle Thätigkeit am Ende ganz darauf reduzieren, a priori das Ideal der Menschheit, beide recht rein und vollständig, aufzufinden, miteinander zu vergleichen und aus der Vergleichung praktische Vorschriften und Maximen zu ziehen. Es giebt Zeiten, in welchen zur Erweiterung dieses Bildes schlechterdings nichts geschieht; da erscheinen nur solche menschliche Werke, welche blosse Wiederholungen sind. Dagegen sind andere Zeiten fruchtbar an Materialien für die genauere Auszeichnung jenes Bildes gewesen, bald durch allgemein vorbereitete Stimmungen und Charaktere, bald durch einzelne Werke und Menschen." „Im Reiche der Wissenschaften liesse sich der neue und bare Gewinn äusserst bestimmt aufzählen. Im Gebiete der Kunst müssten mehr die einzelnen Künstler und Menschen, welche durch die That den bisherigen Begriff erweitert haben, aufgeführt und gezeichnet werden."

„Die Idee, dass für den menschlichen Geist ein gewisses Bild der Menschheit, zu dessen Möglichkeit alle Nationen und Zeitalter mitgearbeitet haben, fortwährend existiert, hat für mich immer ein sehr starkes Interesse gehabt. Es giebt nun ein doppeltes Leben für den Menschen, eins in blosser und der höchsten Thätigkeit, mit der er strebt etwas zu erfinden, zu schaffen oder zu sein; ein anderes in bloss ruhiger Freude und heiterem Genuss, wo der Mensch sich begnügt, glücklich und schuldlos zu sein. In beiden ist ein fester Zweck und eine sichere Belohnung. Die dritte Art des Lebens giebt bloss eine Arbeit, welche nur dazu dient, das Bedürfnis zu befriedigen. Es kommt daher im Privat- und politischen Leben alles darauf an, die Gegenstände des Bedürfnisses zu vermindern und die des Genusses und der freien Thätigkeit zu vermehren."

Schiller an Humboldt den 22. Juli 1796: „Was Ihrem schriftstellerischen Gelingen vorzüglich im Wege steht, ist sicher nur ein Übergewicht des urteilenden Vermögens über das frei bildende, und der zuvoreilende Einfluss der Kritik über die Erfindung, welche für die letztere immer zerstörend ist. Ihr Subjekt wird Ihnen zu schnell Objekt, und doch muss alles auch im Wissenschaftlichen nur durch das subjektive Wirken verrichtet werden. In diesem Sinne würde ich Ihnen natürlich die eigentliche Genialität absprechen, von welcher Sie doch in einer andern Rücksicht wieder so vieles

haben. Sie sind mir eine solche Natur, die ich allen sogenannten Begriffs-Menschen, Wissern und Spekulatoren — und wieder eine solche Kultur, die ich allen genialischen Naturkindern entgegensetzen muss. Ihre individuelle Vollkommenheit liegt daher sicherlich nicht auf dem Wege der Produktion, sondern des Urteils und des Genusses; weil aber Genuss und Urteil in dem Sinne und in dem Masse, dessen beide bei Ihnen fähig sind, schlechterdings nicht ausgebildet werden können ohne die Energie und Rüstigkeit, zu der man nur durch den eigenen Versuch und durch die Arbeit des Produzierens gelangt, so werden Sie, um sich zu einem vollkommen geniessenden Wesen auszubilden, das eigene Produzieren doch nie aufgeben dürfen.“ Im Briefe vom 27. Juni 1798 fügt Schiller hinzu: „Es ist Ihre Natur, zugleich scharf zu scheiden und vielseitig zu verbinden.“

Schiller an Humboldt den 17. Februar 1803: „Es ist eigen, wie wir seit dem Jahre 1794 und 1795, wo wir in Jena zusammen philosophierten und uns durch eine Geistesreibung elektrisierten, auseinander verschlagen worden sind: jene Zeiten werden mir ewig unvergesslich sein, und obgleich ich mich in dieser Zeit in die erfreulichere poetische Thätigkeit versetzt habe, so kann ich Ihnen doch versichern, teurer Freund, dass Sie mir fehlen und dass ich mich aus Mangel einer solchen Geistesberührung, als damals zwischen uns war, um so viel älter geworden fühle.“

Schiller an Humboldt den 2. April 1805: „Die spekulative Philosophie, wenn sie mich je gehabt hat, hat mich durch ihre hohlen Formeln verscheucht; ich habe auf diesem kahlen Gefilde keine lebendige Quelle und keine Nahrung für mich gefunden; aber die tiefen Grundideen der Idealphilosophie bleiben ein ewiger Schatz, und schon allein um ihretwillen muss man sich glücklich preisen, in dieser Zeit gelebt zu haben.“

Zieht man aus den voranstehenden Stellen die Quintessenz, so bemerkt man bei Humboldt eine geringere philosophische Begabung als bei Körner. Während Körner durch seinen Realismus den Schillerschen Geist in die rechte Bahn zwingt, so thut dies Humboldt in entgegengesetzter Weise durch abstrakten Intellektualismus. Für Humboldt „sind und bleiben das Höchste die Ideen“. Zwischen beiden hält Schiller die Mitte eines gesunden konkreten Idealismus. Das Humboldtsche Denken verflacht und verdünnt sich zu der Annahme,

dass das Ideal der Menschheit von einem hochgebildeten Menschen a priori konstruiert werden könne und dass alle Nationen zu dem Idealbilde der Menschheit mitwirken. Schiller hingegen will das Allgemeine möglichst aus dem Einzelnen hervorgehen lassen und lässt das Ideal nur durch Abstraktion von aller Erfahrung entstehen. Ja, er verwirft am Ende seines Lebens ganz bestimmt den Formalismus der logisch konsequenten (monistischen) Schellingschen (und demnach auch Hegelschen) Philosophie; er verlangt, dass selbst die Philosophie und zwar in ihren Grundgedanken, „eine Nahrung, ein lebendiger Quell", also eine Lebenskraft, für den Geist werde.

Bemerkenswert sind ferner die Gedanken von Schiller, dass der geistige Genuss um so höher steige, je mehr die Thätigkeit, das Erzeugen des Geniessenden zunehme; dass ferner die wahre Grösse nur durch Ausbildung des Charakters möglich sei. Die bedeutendste Frage aber, welche er in diesem ganzen Zusammenhange aufwirft, hat er nicht beantwortet: wie kann das Ideal Erfahrung werden? Diese Frage setzt voraus, dass jemand dem Ideal eine ewige selbständige Realität vor aller Erfahrung beilegt. Schiller begreift also hier wohl die Möglichkeit des Realismus d. h. einer zu ihrem Ideal gereinigten und gesteigerten Wirklichkeit; hingegen der eigentliche Idealismus d. h. die schlechthin übersinnliche Welt von Kräften, kann den Menschen nur durch einen unbegreiflichen Willen der Gottheit erschlossen werden. Die Grundgedanken der „Idealphilosophie" d. h. der Kant-Fichteschen Weltanschauung beruhen ihm ebenso auf Offenbarung wie die religiösen Urwahrheiten; er hält sie für einen „ewigen Schatz", welchen er nicht bloss geschichtlich erlebt, sondern auch in seiner Person und seinen Werken dargelebt hat.

C. Ästhetisches.

Humboldt an Schiller, Erfurt den 3. Mai 1792: „Ihr Urteil über irgend ein schriftstellerisches Produkt war mir gerade auch darum so interessant, weil Ihr Blick immer das Ganze umfasst und nie unterlässt, sowohl dies, als jedes seiner einzelnen Teile, mit dem Ideale zu vergleichen."

Schiller an Humboldt, Jena den 9. August 1795: „Wenn Sie diesen Brief erhalten, liebster Freund, so entfernen Sie alles, was profan ist, und lesen in geweihter Stille dieses Gedicht („Das Reich der Schatten", später genannt „Das Ideal und das Leben").

Haben Sie es gelesen, so schliessen Sie sich mit Ihrer Frau ein und lesen es ihr vor. Ich gestehe, dass ich nicht wenig mit mir zufrieden bin; und habe ich je die gute Meinung verdient, die Sie von mir haben, so ist es durch diese Arbeit. Um so strenger muss aber auch Ihre Kritik sein. Nur was Ihnen noch zu dunkel erscheint, will ich ändern; für die Armseligkeit kann ich meine Arbeit nicht berechnen." „Es ist gewiss, dass die Bestimmtheit der Begriffe dem Geschäft der Einbildungskraft unendlich vorteilhaft ist. Hätte ich nicht den sauren Weg durch meine Ästhetik geendigt, so würde dieses Gedicht nimmermehr zu der Klarheit und Leichtigkeit in einer so diffizilen Materie gelangt sein, die es wirklich hat."

Darauf antwortet Humboldt von Tegel aus am 21. August 1795: „Wie soll ich Ihnen, liebster Freund, für den unbeschreiblich hohen Genuss danken, den mir Ihr Gedicht gegeben hat. Es hat mich seit dem Tage, an dem ich es empfing, im eigentlichsten Verstande ganz besessen; ich habe nichts anderes gelesen, kaum etwas anderes gedacht; ich habe es mir auf eine Weise zu eigen machen können, die mir noch mit keinem andern Gedichte gelungen ist, und ich fühle es lebhaft, dass es mich noch sehr lang und anhaltend beschäftigen wird. Solch einen Umfang und solch eine Tiefe der Ideen enthält es, und so fruchtbar ist es, woran ich vorzüglich das Gepräge des Genies erkenne, selbst wieder neue Ideen zu wecken. Ich habe an einzelnen Stellen studiert, zu finden, wie Sie es gemacht haben, um mit der vollkommenen Präzision der Begriffe die höchste poetische Individualität und die völlige sinnliche Klarheit in der Darstellung zu erreichen und nie hat sich mir die Produktion des Genies so rein offenbart, als hier. Es ist schlechterdings mit keiner Ihrer früheren poetischen Arbeiten zu vergleichen. Es trägt das volle Gepräge Ihres Genies und die höchste Reife und ist ein treues Abbild Ihres Wesens. Jetzt, da ich vertraut mit ihm geworden bin, nahe ich mich ihm mit denselben Empfindungen, die Ihr Gespräch in Ihren geweihtesten Momenten in mir erweckt. Derselbe Ernst, dieselbe Würde, dieselbe aus einer Fülle der Kraft entsprungene Leichtigkeit, dieselbe Anmut und vor allem dieselbe Tendenz, dies alles wie in einer fremden überirdischen Natur in Eins zu verbinden, leuchtet daraus hervor. Man muss es erst durch eine gewisse Anstrengung verdienen, es bewundern zu dürfen. Ich habe es ganz zu vergessen gesucht, dass es ein Gedicht ist: ich habe den philosophischen Inhalt, den Zusammenhang

der Gedanken, die Übergänge von einem zum andern wie in einer Abhandlung zergliedert und geprüft; und ich fühle es deutlich, wie meine eigentliche Begeisterung dafür gewonnen hat. Dass dies Gedicht nur für die Besten ist und im ganzen wenig verstanden werden wird, ist gewiss. Es kann Bekanntschaft mit Ihren Ideen, besonders mit Ihren Briefen, brauchen, aber es bedarf ihrer nicht und ruht in jedem Verstande auf sich selbst."

„Sobald einmal die Hauptidee recht gefasst ist, so muss es jedem leicht werden, sich an ihr durch den Gang des Ganzen durchzufinden. Denn überall ist hernach das Gebiet des Wirklichen dem Gebiet des Idealischen so bestimmt entgegengesetzt, dass bei hinlänglich verweilender Aufmerksamkeit kein Irrtum darüber stattfinden kann. Diese Hauptidee ist folgende: der bloss moralisch ausgebildete Mensch gerät in eine ängstliche Verlegenheit, wenn er die unendliche Forderung des Gesetzes mit den Schranken seiner endlichen Kraft vergleicht. Wenn er sich aber zugleich ästhetisch ausbildet, wenn er sein Inneres vermittels der Idee der Schönheit zu einer höheren Natur umschafft, so dass Harmonie in seine Triebe kommt, und was vorher ihm bloss Pflicht war, freiwillige Neigung wird, so hört jener Widerstreit in ihm auf."

„Der prächtige Schluss giebt den Eindruck, den das ganze Gedicht auf die Seele macht, noch einmal und doppelt stark wieder."

Im Anschluss an diese Charakteristik von Schillers bedeutendstem Gedicht sagt Humboldt in demselben Briefe: „Es giebt doch nichts so Bezauberndes, als die Werke des dichterischen Genies. Nur sie scheinen eigentliche Produktionen, nur sie Werke, die, für sich bestehend, auf die Nachwelt gelangen können. Alles Philosophierende scheint man sich eher als auf mechanische Weise (durch Entwickelung, Trennung, Verbindung) entstanden denken zu können; es gleicht mehr einer blossen Übung, einer Vorbereitung des Kopfes, es ist mit einem Worte nicht so in sich vollendet, nicht so ein eigenes Individuum, wie ein Kunstwerk."

Humboldt an Schiller, Tegel den 18. August 1795: „Die Macht des Gesanges und der Tanz sind Ihnen meisterhaft gelungen, lieber Freund, und vorzüglich hat die erstere einen tiefen Eindruck auf mich gemacht. Die Idee, wie die Ausführung ist die Frucht einer wahrhaft lyrischen Stimmung, und die Macht der Dicht-

kunst, vorzüglich das Unbegreifliche, mit einer bessern Natur Verwandte derselben, ist auf eine erhabene Art geschildert."

„Wenn ich mich so sehr für den Reim erkläre, so müssen Sie nicht denken, dass mir darum die reimfreien Gedichte Ihrer Sammlung weniger willkommen wären."

Schiller an Humboldt den 7. September 1795: „Die Frauenform kommt der Schönheit näher als die männliche, weil, ceteris paribus, das materielle und passive Element der Schönheit vorzugsweise ihr eigen ist, und man die Auflösung weniger, als die anspannende Thätigkeit dabei missen kann."

Humboldt an Schiller den 22. September 1795: „Jeder Geschmack hat eine gewisse Einseitigkeit. Unter dem gleich Guten gefällt uns das am meisten, was das Homogenste mit uns selbst ist." „Darin besteht das eigentliche Wesen der Einbildungskraft, noch das Unvorstellbare vorstellen, das Incompatible zugleich festhalten, das Unmögliche möglich machen zu wollen. Je mehr sie Gedanken und Empfindungen produzieren soll, je leichter kann sie wieder frei scheinen, weil Verstand und Empfindung es sind, die ihr sonst Fesseln anlegen und ihren Flug hemmen."

Derselbe, Tegel den 16. Oktober 1795: „Am schwersten ist es, Dasjenige auszusprechen, was Sie als Dichter charakterisiert; aber vorzüglich klar ist mir Ihr Dichtercharakter, wenn ich Sie gegen die Griechen halte. Unter allem mir bekannten Griechischen ist keine Zeile, von der ich mir Sie als den Verfasser denken könnte, und zwar liegt der auffallende Unterschied nicht in dem Grade erreichter Vollendung, sondern in der Gattung. Dennoch finden sich alle wesentlichen Schönheiten der griechischen Poesie innerhalb des Kreises nicht bloss dessen, was Sie von Ihren Arbeiten fordern, sondern auch dessen, was Sie einzeln und bei Einzelnen in so hohem Grade geleistet haben. Was Sie unterscheidet, kann nur den Fortschritten des Zeitalters beigemessen werden. Alle Ihre dichterischen Produkte zeigen einen stärkeren Anteil des Ideenvermögens, als man sonst in irgend einem Dichter antrifft. Sie schaffen sich auch den Stoff, den Sie bloss empfangen könnten, noch selbst, verbinden sich aber hernach mit ihm, wie mit einem bloss gegebenen. Dies nur drückt allem, was Ihnen angehört, ein ganz eigenes Gepräge von Hoheit, Würde und Freiheit auf, führt ganz eigentlich in ein überirdisches Gebiet und stellt die höchste Gattung des Erhabenen, die

durch die Idee wirkt, auf. Darum besitzen Sie einen so intensiv grossen Reichtum, bieten dem Leser überall mehr Tiefe als Fläche.“

„Ihre Eigentümlichkeit kommt am meisten auf dem Gebiet des Tragischen zur Erscheinung. Alles drängt sich hier dem Moment der Entscheidung entgegen; die Kraft des Geistes und des Charakters muss sich bis zur höchsten Anspannung sammeln, um die Macht des Schicksals zu überwinden und sich ganz in sich selbst zurückziehen, um ihr nicht zu unterliegen. Diesen Zustand in seiner ganzen Grösse zu schildern, fordert die höchste und reinste Energie des Genies. Das Verhältnis des Menschen zum Schicksal darzustellen, ist eigentlich die Darstellung einer Idee; je selbstthätiger und freier hier das Genie wirkt, je grösseren Ideengehalt es in das Gefühl zu verweben weiss, desto grösser ist die Wirkung. Überhaupt scheint mir die dramatische die höchste Frucht des Dichtergenies, und ich halte Sie für diese völlig geboren.“ „Es ist das anziehendste Schauspiel, das ich mir denken kann, zu sehen, wie sich die Welt in einer Seele, wie die Ihrige ist, spiegelt; zu sehen, wie Sie Ihre Charaktere aus einem idealischen Kreise herbeiführen und ihnen doch eine so lebendige Wirklichkeit geben.“ „Ich habe im vergangenen Winter einmal die weiblichen Charaktere des Don Carlos sehr genau untersucht und bin nirgends auf etwas gestossen, was ich nicht wahr nennen möchte; aber es bleibt ihnen ein schwer zu bestimmendes Etwas, ein gewisser Glanz, der sie von eigentlichen Naturwesen unterscheidet. Charaktere, die Goethen unglaublich gelingen: Götzens Frau, Götz selbst, Klärchen, Gretchen, würden Ihnen grosse Schwierigkeiten machen.“

Humboldt an Schiller den 23. Oktober 1795: „Wohin man sich auch wendet in Ihrer „Elegie“ („Der Spaziergang“), überall wird man durch den Geist überrascht, der in diesem Stücke herrscht; aber vorzüglich stark wirkt das Leben, das dies unbegreiflich schön organisierte Ganze beseelt. Ich gestehe offenherzig, dass unter allen Ihren Gedichten dies mich am meisten anzieht und mein Inneres am lebendigsten und höchsten bewegt. Es hat den reichsten Stoff; es stellt die veränderliche Strebsamkeit des Menschen der sicheren Unveränderlichheit der Natur zur Seite, führt auf den wahren Gesichtspunkt, beide zu übersehen, und verknüpft somit alles Höchste, was ein Mensch zu denken vermag. Den ganzen grossen Inhalt der Weltgeschichte umschliesst es in wenigen und doch so wahren und er-

schöpfenden Bildern. Fast in keinem Ihrer übrigen Gedichte sind Stoff und Form so miteinander amalgamiert, erscheint alles so durchaus als das freie Werk der Phantasie. Im Anfang und am Schluss die reine und grosse Natur, in der Mitte die menschliche Kunst, erst an ihrer Hand, dann sich allein überlassen. Das Gemüt wird nach und nach durch alle Stimmungen geführt, deren es fähig ist."

„Alles ist im höchsten Grade klar: freiwillig fliesst Eins aus dem Andern her, die Schönheiten der Diktion im Einzelnen erreichen ganz und gar die Grösse der Anlage des Ganzen, jeder Ausdruck giebt ein schönes Bild."

Schiller an Humboldt den 26. Oktober 1795: „Es ist etwas in allen modernen Dichtern (die Römer mit eingeschlossen), was sie, als moderne, miteinander gemein haben, was ganz und gar nicht griechischer Art ist, und wodurch sie grosse Dinge ausrichten. Es ist eine Realität und keine Schranke, und die Neuern haben sie vor den Griechen voraus. Mit dieser modernen Realität verbinden einige, wie z. B. Goethe, eine grössere oder kleinere Portion griechischen Geistes, die aber dem griechischen immer nicht beikommt. Ein Produkt ist immer ärmer an Geist, je mehr es Natur ist.

Und nun fragt sich, sollte der moderne Dichter nicht recht haben, lieber auf seinem, ihm ausschliessend eigenen Gebiet sich einheimisch und vollkommen zu machen, als in einem fremden, wo ihm die Welt, seine Sprache und seine Kultur selbst ewig widersteht, sich von dem Griechen übertreffen zu lassen? Sollten mit einem Wort neuere Dichter nicht besser thun, das Ideal als die Wirklichkeit zu bearbeiten?"

Humboldt an Schiller den 6. November 1795: „Das, wodurch Sie den Griechen so verwandt sind, ist die reine Genialität, der echte Dichtergeist. Diese ist in Ihnen, nur freilich auf eine ganz andere Weise und durch andere Nahrung gestärkt. In Ihnen nämlich ist ausser diesem ersten und wesentlichen Bestandteil des Dichterberufs noch ein andrer mehr, den ich am kürzesten mit Ihnen Geist nennen kann, der Sie aber ganz und gar nicht hindert, zugleich ganz, nur nicht bloss, Natur zu sein."

„In allen griechischen Gedichten, ohne Unterschied der Gattung und der Zeit, herrscht Ein Geist: alle griechischen Dichterprodukte tragen das Gepräge und den Charakter der Empfänglichkeit an sich. Nun muss aber bei jeder Produktion des Genies die

Selbstthätigkeit die Empfänglichkeit überwiegen. Es ist sonst keine Bearbeitung des Stoffes möglich, und daher leite ich es ab, dass der eigentliche weibliche Charakter, so sehr er auch vorzugsweise Genialität besitzt, doch schlechterdings das echte produktive Genie ausschliesst." „In allem echt Griechischen waltet Klarheit und Ruhe vor. Die Klarheit entfernt alles Melancholische und Verworrene, eine milde Heiterkeit ist selbst dem Tragischen nicht fremd. Hier herrscht eine Geistestimmung, in welcher das Anschauungsvermögen und die produktive Einbildungskraft dergestalt aufeinander einwirken, dass Wahrheit und Dichtung sich immer das Gleichgewicht halten. Die Griechen haben Grösse und Tiefe der Ideen, aber nicht den fruchtbaren Geistesgehalt, in dem Mannigfaltigkeit sich mit Tiefe gattet; sie haben starke und erhabene, auch sanfte und zarte Empfindungen, aber nicht die fein und mannigfaltig ausgebildete, die von Selbstbeschäftigung zeugt; sie haben fest gezeichnete und trefflich gehaltene Charaktere, aber lauter einfache, keine von grosser Individualität. Daher thun sie auch mehr in Gruppen, als einzeln betrachtet, Wirkung, indem bei den Griechen sich ebenso, wie in der Natur alles augenblicklich gruppiert."

Schiller an Humboldt den 9. November 1795: „Goethe will alle Mannigfaltigkeit in der Baukunst ableiten aus den drei ursprünglichen Begriffen: der Basis, der Säule (Wand, Mauer und dergl.) und dem Dach. Von der schönen Architektur nimmt er an, dass sie nur Idee sei, mit der jedes einzelne Bauwerk mehr oder weniger streite. Ich glaube, man kann den Zweck der Baukunst als schöner Kunst objektiv ganz füglich so angeben, dass sie in jedem besonderen Gebäude den Gattungsbegriff des Gebäudes überhaupt gegen den Ortbegriff zu behaupten sucht."

Humboldt an Schiller den 20. November 1795: „Unter allen Künsten hat die Baukunst allein kein von der Natur gegebenes Objekt. Sodann ist der Begriff des Gebrauchs von dieser Kunst unzertrennlich und ist doch der Kunst so sehr zuwider."

Derselbe den 27. November 1795: „Die Haupttendenz der echt griechischen Stimmung ist episch, und die griechische dramatische Poesie eine Zusammensetzung der epischen und der lyrischen."

Schiller an Humboldt den 29. November 1795: „Mir däucht das sicherste empirische Kriterium von der wahren poetischen

Güte eines Produkts dieses zu sein, dass es die Stimmung, worin es gefällt, nicht erst abwartet, sondern hervorbringt, also in jeder Gemütslage gefällt."

Den 30. November 1795: „Ich will eine Idylle schreiben. Alle meine poetischen Kräfte spannen sich zu dieser Energie noch an, das Ideal der Schönheit objektiv zu individualisieren und daraus eine Idylle in meinem Sinne zu bilden. Ich teile nämlich das ganze Feld der Poesie in die naive und in die sentimentalische. Die naive hat gar keine Unterarten, die sentimentalische hat ihrer drei: Satire, Elegie, Idylle. In der sentimentalischen Dichtkunst ist die Idylle das höchste, aber auch das schwierigste Problem. Es wird nämlich aufgegeben, ohne Beihilfe des Pathos einen hohen, ja den höchsten poetischen Effekt hervorzubringen. Mein „Reich der Schatten" enthält dazu nur die Regeln; ihre Befolgung in einem einzelnen Falle würde die Idylle, von der ich rede, erzeugen. Ich habe ernstlich im Sinn, da fortzufahren, wo das Reich der Schatten aufhört, aber darstellend und nicht lehrend. Herkules ist in den Olymp eingetreten. Hier endigt letzteres Gedicht.

Die Vermählung des Herkules mit der Hebe würde der Inhalt meiner Idylle sein. Über diesen Stoff hinaus giebt es keinen mehr für den Poeten, denn dieser darf die menschliche Natur nicht verlassen; und eben von diesem Übertritt des Menschen in den Gott würde diese Idylle handeln. Die Hauptfiguren wären zwar schon Götter, aber durch Herkules kann ich sie noch an die Menschheit anknüpfen und eine Bewegung in das Gemälde bringen. Gelänge mir dieses Unternehmen, so hoffte ich dadurch mit der sentimentalischen Poesie über die naive selbst triumphiert zu haben.

Eine solche Idylle würde eigentlich das Gegenstück der hohen Komödie sein und sie auf einer Seite (in der Form) ganz nahe berühren, indem sie auf der andern und im Stoff das direkte Gegenteil davon wäre. Die Komödie schliesst nämlich gleichfalls alles Pathos aus, aber ihr Stoff ist die Wirklichkeit. Der Stoff dieser Idylle ist das Ideal.

Denken Sie sich aber den Genuss, lieber Freund, in einer poetischen Darstellung alles Sterbliche ausgelöscht, lauter Licht, lauter Freiheit, lauter Vermögen — keinen Schatten, keine Schranke, nichts von dem allen mehr zu sehen. — Mir schwindelt ordentlich, wenn ich an diese Aufgabe — wenn ich an die Möglichkeit ihrer Auflösung

denke. Eine Szene im Olymp darzustellen, welcher höchste aller Genüsse! Ich verzweifle nicht ganz daran, wenn mein Gemüt nur erst ganz frei und von allem Unrat der Wirklichkeit recht rein gewaschen ist; ich nehme dann meine ganze Kraft und den ganzen ätherischen Teil meiner Natur noch auf einmal zusammen, wenn er auch bei dieser Gelegenheit rein sollte aufgebraucht werden."

Schiller an Humboldt den 17. Dezember 1795: „Die griechische Weiblichkeit und das Verhältnis beider Geschlechter zu einander bei diesem Volk, so wie beides in den Poeten erscheint, ist doch immer sehr wenig ästhetisch und im ganzen sehr geistleer. Im Homer kenne ich keine schöne Weiblichkeit, denn die blosse Naivetät in der Darstellung macht es noch nicht aus: Seine Nausikaa ist bloss ein naives Landmädchen, seine Penelope eine kluge und treue Hausfrau, seine Helena bloss eine leichtsinnige Frau. Und dann die Circe, die Kalypso! Die olympischen Frauen im Homer sind mir noch weniger weiblich schön. Dass die bildende Kunst schöne Weiber hervorbrachte, beweist nichts für eine schöne innere und äussere Weiblichkeit in der Natur. In den Tragikern finde ich wieder keine schöne Weiblichkeit, und ebensowenig eine schöne Liebe. Die Mütter, die Töchter, die Ehefrauen sieht man wohl, aber die Selbständigkeit der reinen menschlichen Natur sehe ich mit der Eigentümlichkeit des Geschlechts nirgends vereinigt. Wo Selbständigkeit ist, da fehlt die Weiblichkeit, wenigstens die schöne. Von der Sappho kenne ich nur ein Stück, aber das ist sehr sinnlich. Hinter den pythagoreischen Frauen dürfte mehr stecken; hier scheint mir etwas Sentimentalisches im Spiele zu sein, und von diesen war wenigstens Geistigkeit zu erwarten, da in den andern entweder das Materielle überwiegt, oder das Moralische nicht weiblich ist, z. B. der spartanische Bürgergeist und die Vaterlandsliebe. Im ganzen griechischen Altertum giebt es keine poetische Darstellung schöner Weiblichkeit oder schöner Liebe, die nur von fern an die Sakontala und an einige moderne Gemälde in dieser Gattung reichte. Goethes Iphigenie, seine Elisabeth im Götz nähert sich den griechischen Frauen, aber sonst keine von seinen edlen weiblichen Figuren, und selbst seine „schöne Seele" ist mir lieber. Auch Shakesperes Juliette, Fieldings Sophie Western und andere übertreffen jede schöne Weiblichkeit im Altertum weit."

Schiller an Humboldt den 25. Dezember 1795: „Soviel ist gewiss, dass die naive Poesie einen begrenzteren Gehalt, die sen-

timentalische eine weniger vollkommene Form hat. Freilich nimmt jede in demselben Grade mehr von dem Vorzug der andern an, als sie dem absoluten Dichtungsbegriff sich mehr annähert und den Artcharakter mehr ablegt. Naive Poesie verhält sich zur sentimentalischen wie naive Menschheit zur sentimentalischen. Die bloss naive Menschheit hat nicht den Gehalt für den Geist, welchen die sentimentalische, in der Kultur begriffene, besitzt; diese kommt der ersteren aber nicht gleich in der Form, in dem Gehalt für die Darstellung. Hat sie sich aber vollendet, so ist sie nicht mehr sentimentalisch, sondern idealisch. Die sentimentalische Poesie wird von mir nur als nach dem Ideale strebend vorgestellt; sie ist auf dem Wege zu einem höheren poetischen Begriff, aber die naive hat einen nicht so hohen wirklich erreicht, ist also, der That nach, poetischer. Dem Begriff nach ist die sentimentalische Dichtkunst freilich der Gipfel, und die naive kann mit ihr nicht verglichen werden; aber sie kann ihren Begriff nie erfüllen und erfüllte sie ihn, so würde sie aufhören, eine poetische Art zu sein.“

„Die Poesie geht, dem Gehalt nach, unendlich weiter als die bildende Kunst. Auch möchte ich die Ideale der letzteren in Vergleichung mit den Idealen jener mehr formale als materiale nennen. Das Unendliche in der Form ist ihr Gehalt, und so gehören die plastischen Ideale noch ganz in das naive Gebiet, denn das sentimentalische liegt völlig ausserhalb der Sinnenwelt.“ „Kein griechisches Trauerspiel kann dem Gehalt nach sich mit demjenigen messen, was in dieser Rücksicht von Neueren geleistet werden kann. Eine gewisse Armut und Leerheit wird man immer daran zu tadeln finden. Homers Werke haben zwar einen hohen subjektiven Gehalt (sie geben dem Geist eine reiche Beschäftigung), aber keinen so hohen objektiven (sie erweitern den Geist ganz und gar nicht, sondern bewegen nur die Kräfte, wie sie wirklich sind). Seine Dichtungen haben eine unendliche Fläche, aber keine solche Tiefe.“

„Gegen die Frau betrachtet, ist der Mann mehr ein bloss möglicher Mensch, aber ein Mensch in einem höheren Begriff; gegen den Mann gehalten, ist die Frau zwar ein wirklicher, aber ein weniger gehaltreicher Mensch. Weil aber beide doch in concreto Menschen sind, so sind sie, jedes in seinem vollkommensten Zustande betrachtet, zugleich formaliter und materialiter sich gleiche. Giebt man aber ihre spezifischen Unterschiede an, so wird man den Mann immer durch

einen höheren Gehalt und eine unvollkommnere Form, die Frau durch einen niedrigeren Gehalt, aber eine vollkommenere Form unterscheiden."

Schiller an Humboldt den 1. Februar 1796: „Dass Sie sich in Beurteilung des Charakterwertes so ernstlich und nachdrücklich gegen das einförmige Allgemeine erklären und für die Individualität und das Charakteristische streiten, erfreut mich ungemein. Diese Idee ist von einer unabsehbaren Konsequenz für alles Moralische und Ästhetische. Ich glaube, dass das ästhetische Ideal sich eben darin von dem moralischen Ideal unterscheidet, dass jenes in einer Mannigfaltigkeit von Exemplaren, dieses hingegen nur in einem einzigen kann realisiert werden."

Schiller an Humboldt den 21. März 1796: „Der Reim hat wohl seinen Ursprung einer Sprache zu danken, die viele Wörter mit gleichen Endungen besitzt; und teils dieses, teils die Bequemlichkeit für das Gedächtnis führte ihn ein. Dass sich der Reim sehr gut mit naiven Dichtungen vertrage, lehrt gerade sein Ursprung; denn die italienischen Dichter, die Minnesänger und Troubadours, obgleich sie den Alten an Wert nicht beikommen, gehören doch mehr in die Klasse der naiven, als der sentimentalischen Dichtung."

„In den schönsten (gereimten) Stellen der neueren Poesie ergötzt uns die Kunst als höchste Natur und die Natur als Wirkung der höchsten Kunst.

Vordem legte ich das ganze Gewicht in die Mehrheit des Einzelnen, jetzt wird alles auf die Totalität berechnet, und ich werde mich bemühen, denselben Reichtum im Einzelnen mit ebenso vielem Aufwand von Kunst zu verstecken, als ich sonst angewandt, ihn zu zeigen und das Einzelne recht vordringen zu lassen." „Ich habe bei der Abfassung des Wallenstein einige äusserst treffende Bestätigungen meiner Ideen über den Realism und Idealism bekommen. Wallenstein hat nichts Edles, er erscheint in keinem einzelnen Lebensakt gross; er hat wenig Würde und dergleichen; ich hoffe aber nichtsdestoweniger, auf rein realistischem Wege einen dramatisch grossen Charakter in ihm aufzustellen, der ein echtes Lebensprinzip in sich hat. Die Aufgabe wird dadurch schwerer und folglich auch interessanter, dass der eigentliche Realism den Erfolg nötig hat, den der idealistische Charakter entbehren kann. Unglücklicherweise aber hat Wallenstein den Erfolg gegen sich, und nun er-

fordert es Geschicklichkeit, ihn auf der gehörigen Höhe zu erhalten. Seine Unternehmung ist moralisch schlecht, und sie verunglückt physisch. Er ist im Einzelnen nie gross, und im Ganzen kommt er um seinen Zweck. Er berechnet alles auf die Wirkung, und diese misslingt. Er kann sich nicht, wie der Idealist, in sich selbst einhüllen und sich über die Materie erheben; sondern er will (als Realist) die Materie sich unterwerfen, und erreicht es nicht."

„Es ist erstaunlich, wieviel Realistisches schon die zunehmenden Jahre mit sich bringen, wieviel der anhaltende Umgang mit Goethe und das Studium der Alten, die ich erst nach dem Carlos habe kennen lernen, bei mir nach und nach entwickelt hat. Dass ich auf dem Wege, den ich nun einschlage, in Goethes Gebiet gerate und mich mit ihm werde messen müssen, ist freilich wahr; auch ist es ausgemacht, dass ich hierin neben ihm verlieren werde. Weil mir aber auch etwas übrig bleibt, was Mein ist und Er nie erreichen kann, so wird sein Vorzug mir und meinem Produkt keinen Schaden thun, und ich hoffe, dass die Rechnung sich ziemlich heben soll. Man wird uns, wie ich in meinen mutvollsten Augenblicken mir verspreche, verschieden spezifizieren, aber unsere Arten einander nicht unterordnen, sondern unter einem höheren idealischen Gattungsbegriff einander koordinieren."

Schiller an Humboldt den 27. Juni 1798: „In keinem Gedicht erscheint die epische Art so rein und vollständig, wie in Hermann und Dorothea, und in keinem hat sich Goethes Eigentümlichkeit so vollkommen abgedruckt."

Schiller an Humboldt den 27. Juni 1798: „Es ist ja überhaupt noch die Frage, ob die Kunstphilosophie dem Künstler etwas zu sagen hat. Der Künstler braucht mehr empirische und spezielle Formeln, die ebendeswegen für den Philosophen zu eng und zu unrein sind; dagegen dasjenige, was für diesen den gehörigen Gehalt hat und sich zum allgemeinen Gesetze qualifiziert, für den Künstler bei der Ausübung immer hohl und leer erscheinen wird." „Meine ganze Thätigkeit hat sich gerade jetzt der Ausübung zugewendet; ich erfahre täglich, wie wenig der Poet durch allgemeine reine Begriffe bei der Ausübung gefördert wird, und wäre in dieser Stimmung zuweilen unphilosophisch genug, alles, was ich selbst und andere von der Elementarästhetik wissen, für einen einzigen empirischen Vorteil, für einen Kunstgriff des Handwerks hinzugeben. In

Rücksicht auf das Hervorbringen werden Sie mir zwar selbst die Unzulänglichkeit der Theorie einräumen; aber ich dehne meinen Unglauben auch auf das Beurteilen aus und möchte behaupten, dass es kein Gefäss giebt, die Werke der Einbildungskraft zu fassen, als eben diese Einbildungskraft selbst."

„Goethe und mir scheint es, dass Epopöe und Tragödie durch nichts als die vergangene und die gegenwärtige Zeit sich unterscheiden. Jene erlaubt Freiheit, Klarheit, Gleichgiltigkeit; diese bringt Erwartung, Ungeduld, pathologisches Interesse hervor." „Uns Beide (Schiller und Humboldt) hat unser gemeinschaftliches Streben nach Elementarbegriffen in ästhetischen Dingen dahin geführt, dass wir die Metaphysik der Kunst zu unmittelbar auf die Gegenstände anwenden und sie als ein praktisches Werkzeug, wozu sie doch nicht genug geschickt ist, handhaben. Es bedarf eines mittleren Teiles, welcher jene allgemeineren Grundsätze auf besondere reduziert und die Anwendung des Allgemeinsten auf das Individuellste vermittelt. Der Mangel dieses praktischen Teils fühlt sich jedesmal, so oft nicht bloss der allgemeine Charakter des Dichters oder seines Werks, sondern ein einzelner Zug aus diesem unter den Begriff subsumiert wird."

Schiller an Humboldt den 18. August 1803: „Goethes Natürliche Tochter wird Sie sehr erfreuen. Die hohe Symbolik, mit der er den Stoff behandelt hat, sodass alles Stoffartige vertilgt und alles nur Glied eines idealen Ganzen ist, ist wirklich bewundernswert. Es ist ganz Kunst und ergreift dabei die innerste Natur durch die Kraft der Wahrheit."

Humboldt an Schiller den 22. Oktober 1803: „Ihre Braut von Messina haben wir gelesen. Sie sind ein unendlich glücklicher Mensch, lieber Schiller, diese Produktionskraft ewig in sich rege zu erhalten. In Rücksicht der strengen Form kann keines Ihrer Stücke sich mit der Braut messen. In ihr ist alles poetisch, alles folgt streng aufeinander, und es ist überall Handlung. Auch über den Chor bin ich einstimmig mit Ihnen. Er ist die letzte Höhe, auf der man die Tragödie dem prosaischen Leben entreisst, und vollendet die reine Symbolik des Kunstwerks. Der Chor war das einzige Mittel, durch das es einem an sich rein naiven Volke gelang, eine an sich sentimentalische Dichtungsart, wie die Tragödie ist, auszuführen. Gerade wie Sie ihn behandelt haben, thut der Chor eine ungeheure Wirkung: er verdoppelt das Leben und die Poesie des Stückes, weil er an die

handelnden Individuen handelnde Massen anknüpft. Aber er spricht sich mehr durch seine Gesänge, als durch seine Gestalt und sein Dasein aus."

„Die Kunst ist allerdings nur Eine, keiner Zeit, keiner Nation ausschliessend angehörig. Allein die Kunst ist auch nur eine Art, in der der Mensch sich und die Welt sinnlich idealisiert; sie ist mehr als Einer Ausführung fähig, und das Verschiedenartigste kann sich in ihr wie in einem gemeinschaftlichen Mittelpunkte begegnen. Sollte daher nicht auch, wenn Sie den paradoxen Ausdruck verzeihen, das Romantische einer Ausführung in echt antiker Kunstform fähig sein? und sollte darin nicht für uns das Höchste bestehen?"

„Der Massstab der Dinge in mir bleibt fest und unerschüttert; das Höchste in der Welt bleiben und sind die — Ideen."

Schiller an Humboldt den 2. April 1805: „Die Werke des dramatischen Dichters werden schneller, als alle andern, von dem Zeitstrom ergriffen; er kommt, selbst wider Willen, mit der grossen Masse in eine vielseitige Berührung, bei der man nicht immer rein bleibt. Anfangs gefällt es, den Herrscher zu machen über die Gemüter; aber welchem Herrscher begegnet es nicht, dass er auch wieder der Diener seiner Diener wird, um seine Herrschaft zu behaupten; und so kann es leicht geschehen, dass ich, indem ich die deutschen Bühnen mit dem Geräusch meiner Stücke erfüllte, auch von den deutschen Bühnen etwas angenommen habe." —

Wollte man die Freundschaft Schillers mit Humboldt derjenigen Schillers mit Goethe vergleichen, so würde man an der Hand von beiderseitigen Aussprüchen zu dem Ergebnis gelangen, dass nur in der letzteren Schiller ebensoviel zurückzuempfangen glaubt, als er selbst giebt. Im Verhältnis mit Humboldt schätzt er zwar die philosophische Befähigung dieses feinsinnigen Ästhetikers sehr hoch, erreicht aber nicht eine Ergänzung seines ganzen inneren Menschen. Während Humboldt offen bekennt, dass er niemals für Schiller einen Ersatz würde finden können, so gewähren Schillern Humboldts Briefe nur „eine fröhliche Ermunterung".

Humboldt hebt mit vollstem Recht einen Vorzug Schillers hervor, welcher gar nicht genug betont werden kann: das ist die Fähigkeit, ein reich gegliedertes Ganze als solches zu umfassen und zu durchdringen; nicht das Ganze äusserlich aus Teilen zusammenzusetzen, sondern vom Quell- und Mittelpunkte aus die Teile hervorwachsen

zu lassen, sie stets alle auf diesen Punkt und zugleich aufeinander zu beziehen. Gesteht doch Schiller selbst in dieser Periode seiner Reife, wie sein angestrengtes Bestreben sei, „alles auf die Totalität" zu berechnen, d. h. auf den organischen inneren Zusammenhang eines grossen Ganzen (in seinen Dramen). Diese Fähigkeit besitzt Goethe viel weniger als Schiller. Goethe vermag eine Einheit am besten dann zu erreichen, wenn er aneinanderreihen oder im günstigsten Falle gruppieren kann; die straffe Hinleitung auf einen Mittel- oder Höhepunkt bleibt ihm versagt.

In dem Munde eines so grossen Dichters wie Schiller, welcher obendrein Idealist war, wiegt sehr schwer das Zeugnis, dass die (wenigen) Allgemeinbegriffe (und Gesetze) der Kunstphilosophie dem Künstler bei seinem Schaffen nur geringen Nutzen bringen können: die Metaphysik der Kunst müsse durch Mittelglieder übertragen werden auf die einzelnen Künste. Hiermit verwandt ist der Ausspruch Humboldts, dass ein Kunstwerk höher stehe, als (blosses) Philosophieren, weil ersteres „ein eigenes Individuum" sei. Daran ist richtig, dass ein Kunstwerk sozusagen mehr geistleibliche Individualität besitzt als ein philosophisches Werk; aber das „Philosophieren" und ein „Kunstwerk" können überhaupt nicht miteinander verglichen werden, sondern nur zwei durchgeführte Werke. Die folgerecht durchgedachte und einheitlich geschlossene Behandlung eines philosophischen Themas, so anders sie auf realistischer Grundlage sich bis zur Spitze der Spekulation erhebt, muss als den grössten Kunstwerken ebenbürtig in Anspruch genommen werden.

Humboldt macht darauf aufmerksam, wie Schiller das Meiste und Beste doch aus sich selbst und nicht aus der Aussenwelt schöpfe — eine Verkörperung des alles erzeugenden Fichte'schen Ich. Humboldt meint aber, dass ein moderner (grosser) Dichter nichts hervorbringen könne, was sein Dichtergenie in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Grösse ausdrücke. Wenn das heissen soll: ein grosser Dichter sei schliesslich als Mensch doch grösser als seine Werke, so wäre das richtig; wenn es aber bedeuten soll, dass er niemals Höhepunkte, niemals das höchste Mass seiner Kraft erreichen könne, so müssten wir eine solche Behauptung beanstanden, denn ihr widerspräche nicht bloss die Geschichte, sondern sogar Humboldt selbst. Hat er doch eine lange Abhandlung daran gesetzt, um zu erweisen, dass Hermann und Dorothea ein in seiner Art geradezu vollendetes Werk sei; muss man

doch eine ganze Reihe von Schöpfungen Goethes oder Schillers als das Höchste ansehen, was die beiden Dichter überhaupt zu leisten vermochten.

Ausgezeichnet charakterisiert Humboldt die griechische Kunst und den Unterschied Schillers von den Griechen. Hier arbeitet er sehr feinsinnig den Unterschied heraus, welcher zwischen „Geist“ und „Geist“ besteht. Auf der niedrigeren Kulturstufe der Griechen ist dieser „Geist“ nur die feinste Blüte der Naturseele; bei Schiller ist er reiner Geist, schlechthin erhaben über die Natur, doch so, dass er auch jene Vorstufe des „Geistes“ in sich enthält. Dieser Schillersche „Geist“ besitzt nach Humboldt ein „Ideenvermögen“ wie kein anderer und offenbart sich am stärksten auf dem Gebiete des Tragischen. Im Sinne von Kant und Fichte stellt Humboldt die Tragödie darum am höchsten unter allen Arten der Poesie, weil der Mensch in ihr, bald handelnd bald leidend, das denkbar grösste Mass von rein geistiger Willenskraft entfaltet, und zwar unmittelbar gegenüber der Gottheit oder deren äusseren Schicksalsfügungen.

Humboldt erklärt Schillers „Ideal und Leben“ für schlechthin vollendet, und bekanntlich hielt Schiller selbst dieses Gedicht für sein bestes, weil hier die höchsten Ideen sozusagen eine ästhetische Menschwerdung erfahren. Der „ästhetische“ Mensch ist nach Schiller und Humboldt allein befähigt, die Pflicht in Neigung, d. h. das durch fremde Autorität gegebene Gesetz in das persönliche innere Gesetz der Freiheit zu verwandeln. Der Begriff des „ästhetischen“ Menschen deckt sich hier mit dem „Wiedergeborenen, welcher nicht sündigt“ beim Apostel Johannes. Von dem „ästhetischen Menschen“ aber unterscheidet Schiller „das ästhetische Ideal“, welches nach ihm in einer Mehrzahl von Menschen sich verwirklichen kann, während der religiös-ethische Idealmensch, genau so wie Gott selbst, kraft seines Wesens nur einmal existieren kann. Der auf jeder Stufe der persönlichen Entwicklung vollkommene Zusammenschluss dieses Idealmenschen mit Gott erfolgt ebenso kraft ursprünglicher Anlage (Natur) wie vermöge immer erneuter Selbstbestimmung; beide Bedingungen aber, Natur und Freiheit, können nur einmal zu persönlicher Vollkommenheit zusammengehen, weil das Ideal des Menschen (Haupt der Menschheit) seinem Begriff nach nur einmal existieren kann. Die Vollendung dieses Ideals bezeichnet Schiller als „den Übertritt des Menschen in den Gott“, eine Ausdrucksweise, in welcher jedes Wort richtig gewählt ist.

Als denkbar höchste Leistung seiner Lyrik schwebt ihm vor, diesen Übertritt als einen Akt, eine Handlung im Himmel zu schildern; unter dem Bilde des griechischen Erlösers, des Herakles, will er dasselbe darstellen, was im Christentum der siegreich zum Vater heimkehrende Sohn Gottes bekennt mit den Worten: Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, oder der Apostel: Gott hat ihm einen Namen gegeben, welcher über alle Namen ist. Schiller hat ganz recht, wenn er in solchem Zusammenhange das Ideal der Poesie weit über das den bildenden Künsten mögliche Ideal stellt. Die Ideale der Poesie seien mehr solche des Gehaltes (des Geistes), diejenigen der bildenden Kunst mehr solche der Form (der Natur). „Das Unendliche", in künstlerische Formen gekleidet, sei der Gehalt der Poesie. Auf diese Weise kommt die Poesie der Religion am nächsten, und dennoch bleibt letztere über die Poesie erhaben, wenn die Religion das Unendliche (das göttliche Leben) nicht bloss der Form, sondern auch dem substanziellen Gehalte nach in das Herz und die Geschichte des Menschen einverleibt. In diesem Zusammenhange stellt Schiller dem modernen sentimentalischen Dichter als höchste Aufgabe, „das Ideal zu bearbeiten", eine Aufgabe, welche nur eine wesentlich idealistische Poesie lösen kann; der die Wirklichkeit umbildende und steigernde Realist steht, von dieser Seite angesehen, dem Idealisten nach. Die letzte Frage ist und bleibt aber auch hier die: woher empfängt der idealistische Dichter das Charakterbild und die Kraft dieses — an sich göttlichen — Ideals?

Eine für damalige Zeiten überaus kühne und in der Sache selbst vollkommen zutreffende Beurteilung der griechischen Frauenwelt giebt Schiller, indem er ausführt, dass das, was wir deutsche „Weiblichkeit" nennen, sich in der ganzen griechischen Kunst und im wirklichen Leben nicht findet. Wenn Schiller aber dem männlichen Geschlecht mehr „Gehalt", dem weiblichen mehr „Form" zugesteht, so würden wir nur dann zuzustimmen vermögen, wenn die Ausdrücke „Gehalt" und „Form" als gleichbedeutend mit den Begriffen „Geist" und „Natur" oder „bewusster und unbewusster Geist" gelten dürften. Wahrscheinlich hat Schiller dies auch gemeint, denn er betont ebenso den Vorrang des „Männlichen" mit Recht, wie Goethe „das Weibliche" in den Vordergrund seiner Poesie rückt. Nur wo „das Männliche" die Führung hat, kann „das Weibliche" sich auch vollständig als „Weiblichkeit" entfalten.

Anhang.

Der Unterschied zwischen wirklichen Freundes-Briefen und bloss freundschaftlich gehaltenen tritt recht deutlich heraus, wenn man Schillers Briefe an Humboldt vergleicht mit denjenigen Schillers an A. W. Schlegel. Professor Böcking in Bonn gab 1846 heraus: Briefe Schillers und Goethes an A. W. Schlegel aus den Jahren 1795—1801, und 1797—1824 nebst einem Briefe Schlegels an Schiller (Leipzig 1846). Die ganze Korrespondenz zwischen Schiller und Schlegel dreht sich um des letzteren Mitarbeiterschaft an den von Schiller herausgegebenen Horen und dem Musen-Almanach. Schiller dankt Schlegeln (den 12. Juni 1795) für den schönen Dante-Beitrag, lobt (9. Januar 1796) Schlegels „schöne Verbindung poetischer Wärme mit kritischer Kälte“; desgleichen rühmt er (29. Februar 1796) Schlegels Shakespere-Übersetzung gegenüber der Eschenburgschen und Bürgerschen, und bricht am 31. Mai 1797 trotz A. W. Schlegels Gegenvorstellungen die litterarische Verbindung ab, weil Friedr. Schlegel Schillern frivol angegriffen hatte.

Ein Brief Schillers vom 14. Mai 1801 zeigt, dass die Verbindung wieder aufgenommen ist: es handelt sich da um die Besetzung der Rollen in der „Jungfrau von Orleans“ im Berliner Schauspielhaus, um gegenseitige Übersendung von litterarischen Produkten. Interessant ist darin Schillers Ausspruch: „Zu lyrischen Arbeiten gehört ein gewisser poetischer Müssiggang, den ich jetzt nicht habe; eine grössere Arbeit, die meine Gedanken jetzt beschäftigt, lässt mir nicht Raum dazu.“

Aus den vorhergehenden Briefen verdienen folgende Aussprüche Schillers der Vergessenheit entrissen zu werden. Er schreibt den 29. Oktober 1795: „Ihre Zufriedenheit mit den Schatten (Ideal und Leben) und Natur und Schule (der Genius) ist mir sehr erfreulich. Diese Gedichte bezeichnen nebst noch einigen andern meinen Übergang von der Spekulation zur Poesie. Ich hoffe aber, wenn ich nur Zeit und Stimmung finde, nicht immer so ängstlich mehr am Ufer der Philosophie hinsteuern zu müssen, sondern etwas weiter ins freie Meer der Erfindung zu segeln.“ Hierzu gehört ein Bekenntnis Schillers in dem Briefe vom 9. Januar 1796: „Was meine eigene Erfahrung anbetrifft, so fehlt zwar sehr viel daran, dass ich den Weg der Wissenschaft völlig zurückgelegt hätte; aber was ich davon zurücklegte, hat mich auf dem poetischen Wege eher gefördert

als von demselben entfernt: wenigstens muss ich dasjenige, was ich nach dieser Epoche der Spekulation und während derselben gedichtet habe, auch in poetischer Rücksicht für besser halten, als was ich vor derselben ausgeführt habe."

Den 10. December 1795: „Das nüchterne Anschliessen an die Natur (hinsichtlich der Entstehung des Reims) wird durch eine sehr allgemeine und durchgreifende Analogie unterstützt. Nichtsdestoweniger gestehe ich, dass ich Ihre Erklärungsart doch ein wenig zu physiologisch finde. Mir däucht, sobald die Persönlichkeit des Menschen sich zu deklarieren angefangen und die Reflexion eingetreten ist, so entstehen gleich notwendige Forderungen aus seiner selbständigen und moralischen Natur, und eine von diesen scheint mir auch das Zeitmass in seinen Bewegungen zu sein; es ist das Beharrliche im Wechsel, und eben das ist der Charakter seiner Selbstheit, die sich in dieser Erscheinung ausdrückt."

„Ich habe es von jeher mit der rigoristischen Partei hinsichtlich des Versbaues gehalten; seitdem z. B. die „Elegie" gedruckt ist, habe ich schon über 40 Fehler darin entdeckt, den blossen Versbau betreffend. Goethe hingegen glaubt, dass in Rücksicht auf den Versbau den Forderungen des Moments und der Konvenienz des individuellen Falles weit mehr als einem allgemeinen Gesetz müsse nachgegeben werden."

Viel offener spricht sich Schiller gegen Humboldt aus über A. W. Schlegel. So schreibt er jenem am 25. Januar 1796: „Schlegel ist viel zu sehr Kokette, als dass er dem Kitzel widerstehen könnte, sich hören zu lassen, wo er bloss bei dem Objekte bleiben sollte." Desgleichen den 17. Februar 1803: „Die Schlegel- und Tieckische Schule erscheint immer hohler und fratzenhafter, während dass sich ihre Antipoden immer platter und erbärmlicher zeigen, und zwischen diesen beiden Formen schwankt nun das Publikum."

Schiller und der Herzog von Augustenburg.

In materieller Beziehung haben ähnlich wie Körner an Schiller gehandelt der Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg und der dänische Staatsminister Graf Schimmelmann. Sie unterstützten den vom angestrengtesten Arbeiten zum Tode erschöpften Schiller in einer so edlen und feinsinnigen Weise, dass sie über viele Tausende ihres Gleichen hervorragten. Als Schiller durch

den Kampf um das Dasein sich fast aufgerieben fühlte, schrieb er einmal: „Es ist schwer für einen kranken Menschen, gut zu sein.“ Vor dieser Gefahr, sein besseres Selbst zu verlieren, retteten ihn jene nordischen Gönner. Es war nämlich damals (1791) der Gräfin Schimmelmann die Nachricht zugegangen, dass Schiller seinen Leiden erlegen sei. Deshalb feierte sie mit andern Gleichgesinnten zu Ehren Schillers unter Führung von Jens Baggesen eine mehrtägige Trauer im Juni 1791 zu Hellebeck. Da empfing Baggesen durch den Philosophen Reinhold aus Jena die Nachricht, dass Schiller sich vielleicht wieder erholen könne, wenn er sich eine Zeitlang der Arbeit enthalten dürfe; dies sei aber wegen seiner bedrängten Lage unmöglich. Schiller bezog zu jener Zeit als Professor ein Gehalt von 200 Thalern und war obendrein verheiratet.

Baggesen teilte dies dem Herzog mit, und dieser sandte in Gemeinschaft mit dem Grafen Schimmelmann ein Schreiben an Schiller, worin es heisst: „Zwei Freunde, durch Weltbürgersinn miteinander verbunden, erlassen dieses Schreiben an Sie, edler Mann. Sie finden in Ihren Werken die Denkart, den Sinn, den Enthusiasmus, der das Band ihrer Freundschaft knüpfte, und gewöhnten sich sehr bald an die Idee, den Verfasser derselben als Mitglied ihres Freundschaftsbundes anzusehen. Wir kennen keinen Stolz als nur den, Mensch zu sein, Bürger in der grossen Republik, deren Grenzen mehr als das Leben einzelner Generationen, mehr als die Grenzen eines Erdenwallens umfassen. Sie haben hier nur Menschen, Ihre Brüder, vor sich, nicht eitle Grosse, die durch einen solchen Gebrauch ihrer Reichtümer nur einer etwas edleren Art von Hochmut fröhnen.“

Schiller nahm auf das Innigste bewegt die tausend Thaler jährlich an, welche ihm beide Männer als Ehrengabe auf drei Jahre aussezten, thatsächlich aber vier Jahre hindurch gezahlt haben. Wahrscheinlich haben jene Herren das Verdienst, den grossen Dichter vor einem allzufrühen Untergange bewahrt zu haben, sodass ihnen ein Dank des deutschen Volkes gebührt, welcher unendlich schwerer wiegt, als das von ihnen gebrachte Geldopfer.

Die wenigen zwischen Schiller und den Dänen gewechselten Briefe hat Max Müller in Oxford 1875 herausgegeben; wir entnehmen daraus folgende Stellen. Schiller schreibt: „Rein und edel, wie Sie geben, glaube ich empfangen zu können. Nicht an Sie, sondern an die Menschheit habe ich meine Schuld abzutragen. Diese ist der gemeinschaftliche Altar, wo Sie Ihr Geschenk und ich meinen

Dank niederlege.“ „Unaussprechliche Wollust ist es für den Maler der Menschheit, im wirklichen Leben auf Züge desjenigen Bildes zu treffen, das sich in seinem Innern verklären und seinen Schilderungen zu Grunde liegen muss.“ „Ich habe in dem Charakter des Don Carlos und Posa mein Herz reden lassen, und was ich dort nur als Dichter träumte, das spreche ich hier als Genosse Friedrich Christians mit der gegründeten Ahndung aus, dass alles das Gute, was nur immer die Umstände möglich machen, durch Sie und in Ihrer Sphäre realisiert werden wird.“

Diesen „Dank an die Menschheit“, von welchem Schiller sprach, hat er nicht bloss in seinen seitdem folgenden grossen Werken, sondern auch insbesondere in seinen „Ästhetischen Briefen“ abgetragen. Schon im Frühjahr 1792 fasste er den Entschluss, die Ergebnisse seiner kunstphilosophischen Studien in Briefen an den Herzog von Augustenburg niederzulegen. So hat er denn auch wirklich im Jahre 1793 und im ersten Drittel von 1794 zehn Briefe an seinen Beschützer gerichtet. Leider wurden dieselben von den Flammen verzehrt, welche am 26. Februar 1794 die Christiansburg in Kopenhagen ergriffen. Der Herzog bat, dass Schiller seine Arbeit aus seinen Abschriften wiederherstellen möchte. Schiller ging nicht bloss darauf ein, sondern erhob das Ganze nach Form und Inhalt in eine höhere Sphäre. In dieser neuen verbesserten Auflage erschienen die Ästhetischen Briefe 1795 in den Horen, deren Hefte dann dem Herzog zugesendet wurden.

In der Neuzeit sind übrigens in den Archiven der Enkel des Herzogs zwei Abschriften der Schillerschen Original-Briefe gefunden worden, welche A. L. J. Michelsen in der Deutschen Rundschau von 1876 herausgegeben hat. Freilich ist diese abschriftliche Sammlung unvollständig, denn die drei letzten Briefe sind verloren gegangen. (Vergl. Schiller als Philosoph. Von Kuno Fischer. 2. Aufl. 1892. 2. Band. Seite 283 ff.)

In diesen Ästhetischen Briefen giebt Schiller die reifste Frucht der ästhetischen Studien seiner zweiten Periode in künstlerisch abgerundeter Prosa, nachdem er die ästhetische Weltanschauung seiner ersten Periode in der Poesie der „Künstler“ niedergelegt hatte. Der Unterschied besteht nicht bloss darin, dass Schiller in jenem grossen philosophischen Gedicht der Kunst die Erziehung des Menschengeschlechts in der Geschichte zugeschrieben hatte, während er in den

Briefen diese Erziehung von der Zukunft forderte. Schiller erhebt sich weit über seinen früheren Standpunkt; es gilt nur, die leider von ihm nicht glücklich gewählten Bezeichnungen seiner Grundanschauungen in die Sprache unserer Tage zu übersetzen. In einem anderen Zusammenhange werden wir auf den Inhalt der Ästhetischen Briefe zurückkommen.*)

Aus einem Briefe Schillers (Jena den 13. Juli 1793) an den Grafen Ernst Heinrich Schimmelmann (1747—1831) entnehmen wir folgende Worte: „Erst alsdann, wenn ich mich der Individualität eines Menschen bemächtigt zu haben glaube, nenne ich ihn mein; und erst wenn ich ihn mein nenne, ihn in mir habe, kann ich mein Herz gegen ihn aufthun. So konnte ich auch mein Herz nicht eher gegen Sie aufschliessen, als bis Ihr Bild vor meiner Seele stand!" „Der allgemeine Wetteifer in der philosophischen Welt, nach Prinzipien unserer Erkenntnis zu forschen, hat auch mich mit fortgerissen und das Bestreben in mir aufgeweckt, ähnliche für unsere Empfindungen zu suchen. Die noch immer nicht ganz entwickelte Natur des Schönen ist einer solchen Zergliederung vorzüglich bedürftig und würdig. Ich habe zugleich die Absicht, mich auf diesem Wege wieder mit der poetischen Muse zu versöhnen, die ich durch meinen Abfall zu der historischen gröblich beleidigt habe. Gelingt es mir, die Gunst des Dichtergottes wieder zu gewinnen, so hoffe ich, die Spolien, die ich im Reiche der Philosophie und Geschichte zu machen mich beeifert habe, in seinem Tempel aufzuhängen, und mich seinem Dienst auf immerdar zu widmen. Aber ich finde, dass der Rückweg von der Untersuchung zur Darstellung, von der Abstraktion zur Begeisterung schwer ist; und ich möchte keinem Dichtergenius raten, ihn zu gehen. Der Verstand mit seinen Begriffen ist ein störender Zeuge bei dem poetischen Schöpfungsakt, und das Bewusstsein der Gefahren, die man

*) Vgl. Schillers Briefwechsel mit dem Herzog Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Augustenburg. Eingeleitet u. herausgegeben von Professor Max Müller in Oxford. Deutsche Rundschau, 1. Jahrgang; III, 38 ff.; 2) Briefe von Schiller an denselben über ästhetische Erziehung. In ihrem ungedruckten Urtext herausgegeben von A. L. J. Michelsen. Deutsche Rundschau, 1876, VII, S. 66 ff., S. 273 ff., S. 400 ff., und VIII, S. 253 ff. 3) Neue Schiller-Briefe. Aus Ernst und Charlotte Schimmelmanns Briefwechsel mit Schiller und dessen Gattin. Mitgeteilt von Louis Bobé. Deutsche Rundschau 1892/93, No. 8, S. 126 ff.

zu bestehen hat, benimmt die Zuversicht, mit der das Genie in seiner glücklichen Blindheit gerade die grössten Thaten verrichtet."

Schiller an denselben (Jena den 5. Februar 1796): „Soviel wenigstens empfinde ich, dass ich in den letzten vier Jahren, bei einer äusserst zerrütteten Gesundheit, einen grösseren Schritt zu dem Ziele alles meines Strebens gethan, als vorher in meinem ganzen Leben und bei voller Gesundheit; und dieser Thätigkeit ungeachtet sind meine physischen Kräfte, wenngleich nicht hergestellt, doch auch nicht vermindert worden. Ohne Ihre grossmutsvolle Unterstützung hätte ich einen solchen Plan mit mir selbst gar nicht ausführen können oder doch notwendig das Opfer davon werden müssen. Ich bin glücklich und zwar in der edelsten Bedeutung dieses Wortes, denn ich bin es durch meine Thätigkeit, durch eine Annäherung zu dem höchsten und letzten Ziel aller meiner Bestrebungen; und habe ich gleich bis jetzt noch keine so entscheidenden, öffentlichen Beweise davon geben können, als es zu wünschen wäre, so hoffe ich doch, es in der Folge noch zu thun; denn es fehlt mir dazu, bei aller physischen Schwächlichkeit, weder der Mut noch die Begierde. Was ich aber auch auf diesem meinem Wege noch erreiche, ich werde es Ihnen, Ihrem durchlauchtigen Freunde, Ihrer edelmütigen Unterstützung schuldig sein; denn nur Sie machten es mir möglich, über meine Kräfte und meine Musse mit Freiheit zu disponieren." *)

Graf Schimmelmann, welcher sich 1775 mit der Gräfin Emilie Rantzau vermählt hatte, besass am Ufer des Sundes die Sommerfrische Hellebeck. Nach dem Tode seiner ersten Frau (1779) heiratete er 1782 Charlotte von Schubart, welche das Schimmelmannsche Haus zu einem Mittelpunkte geistiger Berühmtheiten machte. Dort weilten: Lavater (1793), Barthold Georg Niebuhr, die Philosophen Reinhold, Fichte, Heinrich Steffens; ferner Rist, Bonstetten und Matthison, Gall, die Frau von Krüdener etc. 1784 wurde Graf Schimmelmann Finanzminister, 1824 Minister des Auswärtigen. Er kämpfte für die Aufhebung der Leibeigenschaft, erwirkte 1794 das Verbot des Negerhandels in den dänischen Besitzungen und gab seine eigenen Sklaven

*) Der Kalender Schillers verzeichnet in den Jahren 1793—1805 nicht weniger als 22 Briefe an Graf und Gräfin Schimmelmann. Von diesen sind nur noch die beiden übrig, aus welchen obige Auszüge stammen. Schiller sandte diesem Ehepaar jede neue Arbeit mit einigen widmenden Worten.

auf den Pflanzungen in Westindien frei. Oersted, Rist und Niebuhr stellen dem Charakter dieses Mannes die glänzendsten Zeugnisse aus.

Schiller und der Philosoph J. G. Fichte.

Während Körner in seinen Briefen an Schiller wiederholt Bedenken äussert gegenüber der Philosophie von Kant, spricht er mit rückhaltloser Anerkennung von dem Jenenser Kollegen Schillers, von Johann Gottlieb Fichte (1762—1814). Als Reinhold seine Professur der Philosophie in Jena mit einer solchen in Kiel vertauschte, wurde 1794 Fichte sein Nachfolger. Schiller, welcher die ersten Schriften Fichtes („Versuch einer Kritik aller Offenbarung", desgleichen über die französische Revolution) gelesen, hatte selbst die Berufung Fichtes betrieben, nachdem er zuvor die persönliche Bekanntschaft des durchreisenden Fichte in Tübingen gemacht hatte. In Jena führte die gemeinschaftliche Weltanschauung und die Mitarbeiterschaft an den Horen zu freundschaftlichem Verkehr, so dass Schiller an Körner am 12. Juni 1794 darüber schrieb: „Fichte ist eine äusserst interessante Bekanntschaft, aber mehr durch seinen Gehalt, als durch seine Form. Von ihm hat die Philosophie noch grosse Dinge zu erwarten!"

Die ersten Früchte von Fichtes Thätigkeit in Jena waren eine „Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten" und die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre". Körner schrieb darüber an Schiller am 6. November 1795: „Fichtes Grundlage habe ich gelesen und bin höchlich davon erbaut. Dies ist der Mann, den ich mir so lange für die Philosophie gewünscht habe. Zur Gründung und Erweiterung der Wissenschaft wird es schwerlich einen besseren Weg geben." Desgleichen am 12. April 1796: „Ohne Kant würden wir vielleicht keinen Fichte haben; aber Fichte verdanken wir eine Ernte von Kants Aussaat, die wir sonst schwerlich zu erwarten gehabt hätten. Was Abstraktion ist, habe ich fast nirgends in einem philosophischen Produkt in solcher Vollkommenheit gefunden. Dies allein ist es auch, was seine Schriften so schwer zu lesen macht. Sonst hat sein Stil vor dem Kantschen grosse Vorzüge: er vermeidet unnötige Kunstwörter, seine Perioden sind kurz und nicht durch eingeschobene Sätze verdunkelt. Sein Ausdruck strebt auf Kosten des Wohlklangs nach der höchsten Deutlichkeit und Bestimmtheit. Für diesen Zweck hat er den Mut, dasselbe Wort, was für ihn unentbehrlich ist, unzählige Male zu wiederholen." „Wie sehr Schiller selbst sich von Fichtes

Grundgedanken erfüllen liess, das beweisen mehrere Hauptstellen im 10. bis 16. der „Ästhetischen Briefe“. Wenn er dort die ästhetische Freiheit aus dem Ich und dessen Grundtrieben ableitet und sogar von einer „Thathandlung“ des „Ich“ spricht, so steht er völlig auf Fichteschem Boden. Sogar Goethe, welcher das reine Gegenteil zu Fichte bildet, hat sich mit hoher Anerkennung über diesen geäussert. In den Annalen von 1794 schreibt er: „Nach Reinholds Abgang, der mit Recht als ein grosser Verlust für die Akademie (in Jena) erschien, war mit Kühnheit, ja Verwegenheit an seine Stelle Fichte berufen worden, der in seinen Schriften sich mit Grossheit, aber vielleicht nicht ganz gehörig, über die wichtigsten Sitten- und Staatsgegenstände erklärt hatte. Es war eine der tüchtigsten Persönlichkeiten, die man je gesehen, und an seinen Gesinnungen in höherm Betracht nichts auszusetzen; aber wie hätte er mit der Welt, die er als seinen erschaffenen Besitz betrachtete, gleichen Schritt halten sollen?“

J. G. Fichte ist unter den Gebildeten am meisten bekannt geworden durch seine „Bestimmung des Menschen“ (1800) und durch die „Reden an die deutsche Nation“, welche er im Winter 1807/8 in Berlin mit flammender Begeisterung gegen die Napoleonsche Gewaltherrschaft hielt. In der Geschichte der Philosophie aber steht er da als der gewaltigste neuzeitige Vertreter eines streng durchgeführten, auf ethischer Grundlage ruhenden Idealismus. Als seinen Grundgedanken darf man wohl folgenden bezeichnen: Es kann nichts von aussen in das Innere des Menschen (den Geist) eingegossen werden; in keiner Form seines Bewusstseins kann der Geist sich lediglich leidend verhalten; alles, was das Seinige werden soll, muss zufolge einer ursprünglichen Vorwegnahme in ihm sein. Von sich selbst sagt er: „Mein absolutes Ich ist nicht das Individuum, denn dieses muss aus dem absoluten Ich produziert werden. Wozu ist denn die ganze Philosophie, wenn sie nicht für das Leben ist?“ Den Leibniz bezeichnete Fichte als denjenigen, welcher allein Recht behalte, welcher der einzig Überzeugte gewesen sei in der Geschichte der Philosophie. Schiller und Goethe sind Fichten ein Beweis für die Grundvoraussetzung seiner Philosophie: dass aller wesentliche Geistesbesitz von Haus aus im Geiste des Menschen als unbewusste Vorwegnahme vorhanden sein müsse. (Man vergleiche hierzu in Goethes Wilhelm Meister die Stellen, wo Goethe das Wesen des Dichters schildert.) Die am tiefsten eindringende Darstellung der Fichteschen

Philosophie hat wohl Friedrich Harms in seinem Buche „Die Philosophie seit Kant", 2. Ausg. 1879, S. 297 ff. gegeben. Fichte hat zwar nicht in der Form seiner Darstellung, wohl aber im Grundgehalt seines geistigen Menschen — eine ausserordentliche Verwandtschaft mit Schiller, und es ist nicht ein Spiel des Zufalls gewesen, dass diese Männer sich auch äusserlich an demselben Orte (Jena) eine Zeitlang zusammenfanden. Fichte war der Apostel der politischen Freiheit unter den Philosophen, wie Schiller unter den Dichtern. Fichte lässt aber auch den freien Gedanken allein über die Wahrheit entscheiden und will mit ungeheuerm Tiefsinn und Scharfsinn zugleich etwas völlig Neues aus den Tiefen des menschlichen Geistes hervorbringen. Die epochemachende That Fichtes besteht darin, dass er den Kantschen Dualismus bewahrte und doch zu demselben in der Totalität des menschlichen Ich die Einheit suchte. Fichte ist Monist nur in dem Sinne des Wilhelm von Humboldt, der einmal sagte: „Der Ursprung und das Ende alles geteilten Seins ist Einheit" („Über den Dualis"). Aber selbst dieses denkbar kühnste Wissen hat ihm nicht Wert an sich, sondern nur um des Lebens willen. Er hat nur eine Leidenschaft: die ausser sich zu wirken; er ist ein Mann von unbeugsamem Charakter und unerschütterlichem Herzen, von Gewalt der Gedanken, ein Meister der Rede, ein grosser Philosoph, und doch in seiner Art ebenso ein Mann des Volkes wie Schiller. Für Fichte ist das Ideale, was sein soll, nicht nur das Mass und der Massstab für alle Wirklichkeit, sondern auch das eines Grundes von allem physischen und ethischen Leben. Die freie That des Willens macht den sittlichen Endzweck im Leben sichtbar. „Nur Gott ist, ausser ihm nur seine Erscheinung. In der Erscheinung das einzige wahrhaft Reale, die Freiheit, in ihrer absoluten Form, im Bewusstsein. Nur durch die Freiheit ist der Mensch Glied der wahren Welt, ist er durchgeboren zum Sein."*)

Wilh. von Humboldt erzählt in seinem Briefwechsel mit Schiller ein Urteil, welches Fichte gegen ihn über Schillers philosophische Begabung gefällt hat. Humboldt berichtet nämlich: „Fichte erwartet von *Ihnen* sehr viel für die Philosophie. Sie hätten, sagt er, jetzt Ihr spekulatives Nachdenken fast nach allen Seiten hin gerichtet. Das Einzige was noch mangle, sei die Einheit. Diese Einheit sei zwar in Ihrem Gefühl, aber noch nicht in Ihrem System. Kämen Sie dahin, und

*) J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes, 1862. R. Adamson, Fichte, 1881.

dies hänge allein von Ihnen ab, so wäre von keinem andern Kopf so viel und schlechterdings eine neue Epoche zu erwarten.“ Dieses Urteil Fichtes unterschreiben wir vollständig. Schillers philosophische Bedeutung ist vielfach nur darum nicht hinreichend gewürdigt worden, weil Schiller die tiefsten Gedanken in klarer, schöner, meist deutscher Sprache vorträgt; die echten Deutschen empfinden aber nur dann Respekt vor einem Philosophen, wenn dieser sich einer dunkeln und schwerfälligen Wortverbindung bedient.

Bei dieser grossen Geistesverwandtschaft beider Männer ist es hochinteressant zu beobachten, wie Schiller und Fichte doch energisch ihren Standpunkt festhalten, und wie sie andrerseits ihren Briefwechsel mit Ideen erfüllen, welche uns heute noch von grossem Werte sind. So schreibt Schiller an Fichte, Jena den 24. Juni 1795: „Von einer guten Darstellung fordere ich vor allen Dingen Gleichheit des Tones, und wenn sie ästhetischen Wert haben soll, eine Wechselwirkung zwischen Bild und Begriff, keine Abwechselung zwischen beiden.“ Fichte an Schiller den 27. Juni 1795: „Ich möchte von Ihnen hören, wie man sagen könne: Geist der Philosophie, anstatt: der Leibnizschen, der Kantschen Philosophie u. s. w. Ihre philosophischen Schriften sind gekauft, bewundert, angestaunt; aber, soviel ich merke, weniger gelesen und gar nicht verstanden worden. Jeder lobt, so sehr er kann; aber er hütet sich wohl vor der Frage: was denn eigentlich darin stehe?“ „Ich hoffe, dass die Freimütigkeit, mit welcher ich Ihre Ausstellungen beantworte, der Wiederherstellung unserer Freundschaft kein Hindernis in den Weg legen soll. Aber ich glaube voraussetzen zu dürfen, dass Freundschaft zwischen uns sich nur auf gegenseitige Achtung gründen könne. Die meinige für Sie kann durch ein übereiltes Urteil nicht geschwächt werden; nur fortgesetzte Ungerechtigkeit würde sie aufheben, und diese erwarte ich nicht von Ihnen.“

Schiller an Fichte, Jena den 3. und 4. August 1795: „Der ästhetische Teil des Menschen ist das Resultat seiner Natur, und durch Räsonnement lassen sich wohl einzelne Vorstellungsarten ändern, aber nie die Natur umkehren.“ „Dinge, welche man einander nicht (irgendwie) gleich setzen kann, muss man auch nicht entgegensetzen.“ „Es giebt nichts Roheres, als den Geschmack des jetzigen deutschen Publikums, und an der Veränderung dieses elenden Geschmackes zu arbeiten, nicht meine Modelle von ihm zu nehmen,

ist der ernstliche Plan meines Lebens. Dahin habe ich es noch nicht gebracht, weil das Publikum eine zu frivole Angelegenheit aus seiner Lektüre zu machen gewohnt ist, und in ästhetischer Rücksicht zu tief gesunken, um so leicht wieder aufgerichtet werden zu können. Ich würde mich für sehr glücklich halten, für dieses Publikum zu schreiben, wenn es mir überhaupt jemals eingefallen wäre, für ein Publikum zu schreiben. Ich folge bloss dem Zwange meiner Natur oder meiner Vernunft. Den Geist meiner Schriften macht eine direkte Opposition gegen den Zeitcharakter aus, und jede andere Aufnahme als die, welche sie erfahren, würde einen sehr bedenklichen Beweis gegen die Wahrheit ihres Inhalts abgeben. Ich will das Publikum nicht gewinnen durch Anschmiegung an den Geist der Zeit, sondern dadurch, dass ich es durch lebhafte und kühne Aufstellung meiner Vorstellungsart zu überraschen, anzuspannen und zu erschüttern suche. Ein solcher Schriftsteller wird von der Armseligkeit gehasst, von der Eitelkeit beneidet, von Gemütern aber, die eines Schwunges fähig sind, mit Begeisterung ergriffen und von knechtischen Seelen mit Furcht und Zittern angebetet. Schriften, deren Wert nur in den Resultaten liegt, die sie für den Verstand enthalten, werden in demselben Mass entbehrlich, als der Verstand entweder gegen diese Resultate gleichgiltiger wird oder auf einem leichteren Wege dazu gelangen kann; Schriften hingegen, welche einen von ihrem logischen Inhalt unabhängigen Effekt machen und in welchen sich ein Individuum lebend abdrückt, werden nie entbehrlich, weil sie ein unvertilgbares Lebensprinzip enthalten; jedes Individuum ist einzig, mithin unersetzlich und nie erschöpft." „Der Verstand schreitet ewig weiter und ist in keinem Punkte seiner Bahn ein Unendliches. Aber nicht so dasjenige, was die Einbildungskraft darstellt. Sobald bewiesen ist, dass der grösste Teil der Wirkung, welche meine Schriften machen, ästhetischer Art ist, sobald auch ist dieser Effekt für alle folgenden Zeiten gesichert. Unsterblichkeit kommt sowohl philosophischen wie ästhetischen Werken zu, nur mit dem Unterschied, dass von der einen Art Schriften die Folgen, von der andern der individuelle Effekt ewig lebt." „Meine beständige Tendenz ist, neben der Untersuchung selbst das Ensemble der Gemütskräfte zu beschäftigen und so viel als möglich auf alle zugleich zu wirken. Ich will also nicht bloss meine Gedanken dem andern deutlich machen, sondern ihm zugleich meine ganze Seele übergeben und auf seine sinnlichen Kräfte, wie auf seine

geistigen, wirken.“ „Die Untersuchung selbst handle ich nie in Bildern ab. Habe ich aber die Untersuchung mit logischer Strenge geführt, so liebe ich es, eben das, was ich dem Verstande vorlegte, auch der Phantasie (doch in strengster Verbindung mit jenem!) vorzuhalten.“

Es ist merkwürdig, dass trotz bedeutender geistiger Berührungspunkte Schiller und Fichte sich schliesslich doch wieder abstiessen, wahrscheinlich weil Fichtes ungeheure Energie des Denkens jeden Zusatz von Schillerschem Gemüt und Goethescher Natur ausschloss. So berichtet denn Schiller an Goethe aus Jena am 28. August 1798: „Ich bin in diesen Tagen von einem Besuch überrascht worden, dessen ich mich nicht versehen hätte. Fichte war bei mir und bezeugte sich äusserst verbindlich. Da er den Anfang gemacht hat, so kann ich nun freilich nicht den Spröden spielen, und ich werde suchen, dies Verhältnis, das schwerlich weder fruchtbar noch anmutig werden kann, da unsere Naturen nicht zusammenpassen, wenigstens heiter und gefällig zu erhalten.“ Darauf erwidert Goethe am 29. August: „Nutzen Sie das neue Verhältnis zu Fichten für sich soviel als möglich, und lassen es auch ihm heilsam werden. An eine engere Verbindung mit ihm ist nicht zu denken, aber es ist immer sehr interessant, ihn in der Nähe zu haben.“ Geradezu tadelnd über die Unklugheiten und die Schiefheiten Fichtes spricht sich Schiller aus in einem Brief an Goethe vom 14. Juni 1799.

Voranstehende Stellen sind entnommen dem Briefwechsel zwischen Schiller und Johann Gottlieb Fichte, welchen des letzteren Sohn Immanuel Hermann 1847 veröffentlicht hat.

VI.

Schiller und Goethe.

Der Geisterbund zwischen Schiller und Goethe hat an der Stätte ihrer letzten gemeinsamen Wirksamkeit auf Jahrhunderte hinaus einen sichtbaren Ausdruck empfangen durch die Rietschelsche Doppelstatue — eine der grössten Schöpfungen der monumentalen Plastik, weil sie die äussere und innere Zusammengehörigkeit der beiden grossen Männer in klassischer Weise verkörpert. Erinnert doch dieses Denkmal nicht bloss an die Blütezeit zweier Genien, sondern auch zweier Städte: Weimar und Jena. In Jena erlebte Schiller seine Vollendung; dort wurzelte seine Freundschaft mit Humboldt und Goethe; dort war die Universität eine Zeitlang dasselbe, was Athen einst unter Perikles. In diesem Sinn schrieb Schiller an Voigt am 6. April 1795: „Kein Ort in Deutschland würde mir das sein, was Jena und seine Nachbarschaft mir ist, denn ich bin überzeugt, dass man nirgends eine so wahre und vernünftige Freiheit geniesst und in einem so kleinen Umfange so viel vorzügliche Menschen findet." Darum klagt Schiller in tiefer Wehmut seinem Humboldt (Weimar den 18. August 1803): „Leider geht es mit unserer Akademie in Jena auf die Neige. Es ist nicht zu hoffen, dass aus andern Universitäten etwas wird, indem sie Jena zerstören helfen. Vielleicht ist Jena, wie es vor sechs, acht Jahren noch war, die letzte lebendige Erscheinung ihrer Art auf Jahrhunderte." Desgleichen am 12. September 1803: „Die Universität erleidet in diesem Augenblicke von allen Seiten Verluste."

Ähnlich vereinsamte Weimar, als Herder, Wieland, Schiller und zuletzt Goethe dahingegangen waren; fühlte doch auch Goethe sich nach dem Tode Schillers je länger je mehr allein und erlahmte langsam in seiner schöpferischen Kraft.

Es ist gewiss nicht zufällig, dass damals nur kleinere Städte

zu einem Eldorado der Geister werden konnten. Schwerlich hätte Schiller, wenn er den Ruf nach Berlin angenommen, dort die stille Sammlung gefunden wie in Weimar. Empfand doch selbst der geborne Grossstädter Goethe das Getriebe seiner eigenen Vaterstadt unangenehm, als er im Sommer des Jahres 1797 dort weilte. Damals schrieb er am 9. August an Schiller: „Sehr merkwürdig ist mir aufgefallen, wie es eigentlich mit dem Publico einer grossen Stadt beschaffen ist. Es lebt in einem beständigen Taumel von Erwerben und Verzehren, und das, was wir Stimmung nennen, lässt sich dort weder hervorbringen noch mitteilen. Alle Vergnügen, selbst das Theater, sollen nur zerstreuen, und die grosse Neigung des lesenden Publikums zu Journalen und Romanen entsteht eben daher, weil jene immer und diese meist Zerstreuung in die Zerstreuung bringen. Ich glaube sogar eine Art von Scheu gegen poetische Produktionen, oder wenigstens insofern sie poetisch sind, bemerkt zu haben. Die Poesie verlangt, ja sie gebietet Sammlung, sie isoliert den Menschen wider seinen Willen, sie drängt sich wiederholt auf und ist in der breiten Welt (um nicht zu sagen in der grossen) so unbequem wie eine treue Liebhaberin." Hiermit übereinstimmend erklärt Goethe am 17. August 1797: „Ich fühle recht gut, dass meine Natur nur nach Sammlung und Stimmung strebt, und an allem keinen Genuss hat, was diese hindert."

Das Zusammenwirken Schillers und Goethes in Jena und Weimar hat innerhalb der Geschichte des deutschen, ja des menschlichen Geistes, ganz dieselbe Bedeutung, wie eine naturwissenschaftliche Thatsache ersten Ranges innerhalb ihres eigenen Gebietes. Beide Männer entsprossten den begabtesten deutschen Stämmen und wurden geboren in Südwestdeutschland, als der Heimat des deutschen Gemütes und der deutschen Phantasie. Beider Wirken war auf das engste verflochten mit dem Anbruch einer neuen, aus protestantischem Geiste geborenen Wissenschaft; ihre eigene Klassizität innerhalb der Poesie war begleitet und gefolgt von einem gleich herrlichen Aufschwunge des deutschen Geistes in der Musik und den bildenden Künsten. So waren diese beiden grössten Dichter unseres Volkes bestimmt für ihr Zeitalter und für einander. Was aber die Vorsehung als blosse Möglichkeit in sie gelegt hatte, das haben sie entfaltet zur reichsten Wirklichkeit; während sie äusserlich wohl sich berühren sollten, so war es ihr Verdienst, dass sie innerlich sich finden wollten.

Sie haben als wahre Freunde miteinander gearbeitet im Dienst ihrer gemeinsamen Lebensaufgabe, sie haben vereint das nur dem deutschen Volk mögliche Ideal der Poesie geschaffen und vollendet; aber erst die hervorragend sittliche That ihrer Freundschaft verlieh ihrem Genius die Weihe der Unsterblichkeit.

Sollte nun das Zusammenwirken von Goethe und Schiller seinen vollen Segen zeitigen, so kam alles darauf an, dass sie einander im rechten Augenblick sich erkennen und lieben lernten. Das ist denn in der That geschehen. So mussten sie denn erst über alle weniger begabten Personen ihrer verschiedenen Lebenskreise hinauswachsen, sogar über ihre Führer und Helfer, ehe sie einer im andern Befriedigung finden konnten. Dieses Abthun früherer Verbindungen mochte äusserlich manchmal als Treulosigkeit erscheinen: innerlich war es eine Notwendigkeit. Erst wenn sie sich bereichert hatten mit dem vor ihnen Erworbenen, konnten sie zu den beiden höchsten Gipfeln im Reiche der modernen Dichtung emporwachsen. Dies bestätigt Goethe in seinem Brief an Schiller (Stäfa, den 25. September 1797): „Für uns beide, glaube ich, war es ein Vorteil, dass wir später und gebildeter zusammentrafen.“ Sie selbst aber mussten erst ihre starke Eigenart bis zur Einseitigkeit ausgeprägt haben, ehe jeder von ihnen das Bedürfnis nach Befruchtung durch den anders gearteten Genius lebendig empfinden konnte. Erst mussten sie äusserlich eine Zeitlang sich abstossen, ehe sie innerlich den Zug und Drang zu einander fühlten. Es galt, die Ureigentümlichkeit eines jeden sowohl zu bewahren, als mit derjenigen des andern zu vermählen. Deshalb mussten sie erst ruhen auf sich selbst, ehe sie schöpften einer aus der Fülle des andern; sie mussten Anerkennung genug gefunden haben, um sich nichts zu vergeben, wenn einer dem andern die Hand bot. Als Schiller und Goethe sich fanden, da wussten sie bereits, dass sie einander nicht in den Schatten stellen, nicht erdrücken oder verschlingen konnten; es war ihnen die Gewissheit aufgegangen, dass einer mit dem andern als einer Grösse, einem geistigen Urphänomen rechnen müsse, dass sie nicht bloss der Sache, sondern auch sich selbst unendlich mehr nützten, wenn sie einander in Liebe ergänzten, als wenn sie sich in Hass befehdeten. Auch verstand es sich von selbst, dass die sich langsamer und zugleich reicher entwickelnde Natur Goethes ein höheres Alter und gesellschaftlich gesichertere Verhältnisse erforderte zu ihrer Ausbildung, als diejenige Schillers.

Endlich aber mussten Goethe und Schiller alle Vorstadien der Freundschaft und der Liebe durchlaufen haben, ehe sie fähig wurden, eine Freundschaft zu pflegen, welche in ihrer Art ebenso das Gepräge der klassischen Ruhe und Vollendung trug wie ihre besten Werke. Was überhaupt in jedem geistig höher organisierten Menschen sich vollzieht, das sollte gerade bei diesen Dichtern im höchsten Grade stattfinden: sie mussten erst das Abstraktum der Freundschaft durchlaufen haben, ehe sie sich zu dem Konkretum erheben konnten. In der Jugend folgt jeder Mensch zunächst nur dem seelisch-physischen dunkeln Drange nach Befriedigung seiner Armut, nach Ausschüttung seines Reichtums; in dem, was er Freundschaft oder Liebe nennt, umfängt er zunächst nur die Idee der Freundschaft oder Liebe, und überträgt diese Idee tastend und träumend auf die ihm sich öffnenden Personen. Erst wenn er das Missverhältnis zwischen seinem abstrakten Ideal und der Wirklichkeit erfahren hat, kann er dazu fortschreiten, eine bestimmte Person wirklich um ihrer selbst willen zu lieben, und so die Realisierung der Idee durch das und in dem persönlichen Leben höher zu stellen, als seine überschwenglichen Phantasiegebilde. So ist die sittliche Eigenschaft der Treue, falls sie eine frei bewusste und gewollte ist, nur in einem reiferen Menschen möglich, und erst durch diese Treue verleiht er seiner Freundschaft oder Liebe die wahre Daseinsberechtigung. —

Es scheint, als sollten durch unsere bisherigen Ausführungen die beiden andern grossen Freundschaften Schillers, diejenigen mit Körner und Humboldt, ungebührlich zurückgedrängt werden. Das ist keineswegs der Fall. Vielmehr sind auch diese in ihrer Art nötig und unersetzlich gewesen; Schiller würde sich ohne sie mit allzu grosser Kraft auf Goethe allein geworfen haben, wenn ihm nicht Körner und Humboldt auch später noch zur Seite gegangen wären.

Da Humboldt vielleicht noch mehr als Goethe eine vornehme edle Natur war, so atmet auch sein Verkehr mit Schiller eine ähnlich klassische lebensvolle Ruhe, wie derjenige zwischen Schiller und Goethe. Was aber das Verhältnis Körners zu Schiller anlangt, so ging auch dieses schon sehr früh aus dem anfänglichen feurigen Tempo in ein ruhigeres über. Dafür besitzen wir ein ausdrückliches Zeugnis Schillers selbst in dem Briefe an Körner vom 8. August 1787 (Weimar): „Es giebt für mich kein gewisseres und kein höheres Glück in der

Welt mehr, als der vollständige Genuss unserer Freundschaft, die ganze unzertrennbare Vermengung unseres Daseins, unserer Freuden und Leiden. Wir haben dies Ziel noch nicht erreicht; aber ich denke, wir sollen es noch erreichen. Der Anfang und der Umriss unserer Verbindung war Schwärmerei, und das musste er sein; aber Schwärmerei, glaube mir's, würde auch notwendig ihr Grab sein. Jetzt muss ein ernsthaftes Nachdenken und eine langsame Prüfung ihr Konsistenz und Zuverlässigkeit geben. Jedes unter uns muss dem Interesse des Ganzen einige kleine Leidenschaften abtreten, und eine herrliche Liebe für jedes unter uns in uns allen die erste und die herrschende sein."

Nun ist es ja als ein grosses Glück zu bezeichnen, dass wir die Art der drei Freundschaften aus dem jetzt vollständig vorhandenen Briefwechsel der grossen Männer zu erschliessen vermögen. Dabei aber darf auf eine nahe liegende Gefahr hingewiesen werden. Wenn man nämlich alle drei Briefwechsel einem vergleichenden Studium unterwirft, so neigt man zu der Ansicht, dass in dem Verhältnis zwischen Körner und Schiller das persönliche Freundschaftsgefühl inniger gewesen sei als in den beiden anderen Verhältnissen.

Das ist auch insofern richtig, als dem Bund von Schiller und Körner bis zuletzt der Duft der jugendlich romantischen Freundschaft gewahrt bleibt. Man würde aber sehr irren, wenn man bei diesem ersten Eindruck stehen bleiben wollte. Ein tieferes Eindringen durch wiederholte Lektüre führt vielmehr zu folgenden Ergebnissen.

In allen drei Briefwechseln ist es Schiller, welcher qualitativ und vielfach auch quantitativ am meisten giebt. Das ist um so erstaunlicher, als ja Schiller während seines ganzen Lebens mit Riesenfleiss gearbeitet hat, um sich sein Brot zu verdienen. Kommt man her von seinen Werken, so meint man, er müsse an diese bereits seine gesamte Kraft gesetzt haben, und man erwartet um so eher, dass deshalb seine Briefe die Thäler bilden müssten zu den Höhenzügen der eigentlichen Werke. Da ist man denn in hohem Grade überrascht, gerade das Gegenteil bestätigt zu finden. Schillers Briefe fliessen als ein ebenso tiefer wie klarer Gedanken- und Gemütsstrom dahin; es ist kaum fassbar, wie anscheinend mühelos, vielfach in mustergültiger Form, Schiller sofort den Kern einer Sache, selbst in den schwierigsten Problemen, blosslegt. Oftmals glaubt man einen Menschen reden zu hören, der zwar mit den Füssen noch auf der Erde steht, mit seinem Haupte aber bereits in den Himmel ragt. Schillers Briefe verhalten

sich zu seinen Werken wie das Werden zum Sein: der grosse Dichter in Schiller hätte nicht so vieles schaffen können, wenn nicht der Freund in ihm durch mündlichen wie schriftlichen Geistesaustausch dem Künstler vorgearbeitet hätte.

Sodann aber muss man sich gegenwärtig halten, dass das Verhältnis zwischen Schiller und Goethe eine ganze Reihe von Jahren hindurch fast ununterbrochen eine äussere Förderung empfing, welche dem Verhältnis mit Körner nur zu Anfang, demjenigen mit Humboldt nur kurze Zeit geschenkt wurde. Wir meinen den ausserordentlich belebenden Wechsel zwischen mündlichem und schriftlichem Erguss des innersten Menschen. Wie oft kommen doch in den Briefen Andeutungen vor, dass Goethe und Schiller einander das Beste nur unmittelbar von Person zu Person geben können und wollen! Wie unberechenbar bleibt für die Mit- und die Nachwelt gerade dieser beide Männer verbindende und erfüllende Geistesstrom, der doch schliesslich mehr zum Ausbau ihres neuen Menschen beitrug, als alle Briefe zusammengenommen. Wie soll doch gerade Schiller — darin sind alle klassischen Zeugen einig — eine allbeherrschende Macht auf seine Umgebung durch seine Gespräche ausgeübt haben!

Mag deshalb der Briefwechsel zwischen Goethe und Schiller als ein Heiligtum in seiner Art angesehen werden: in das Allerheiligste führt er nicht, denn das unmittelbare Ineinanderdringen der bedeutendsten Männer ist ein mystischer Vorgang, welcher schlechterdings nicht mehr durch Worte umschrieben werden kann. Und doch war die Mitteilung der beiderseitigen Geistessubstanz, das Empfangen des ureigenen Lebens vom andern die Hauptsache in dem Prozess des Zusammenwachsens der beiden zu einem neuen Menschen. In dem Masse, als die persönlich unmittelbare Lebensgemeinschaft zunahm, musste auch der briefliche Verkehr an Umfang und Wert abnehmen. Jedenfalls aber war der Wechsel dieser beiden Männer zwischen Geben und Empfangen eine Erscheinung, welche wohl viele ähnliche in der Geschichte, aber nicht ihresgleichen hat.

Im Lichte solcher Erwägungen erscheint es völlig ungenügend, als Ergebnis des Schiller-Goetheschen Freundesbundes nur die Werke aufzählen zu wollen, welche von beiden Dichtern während der Zeit ihres stärksten Verkehrs verfasst wurden. Leider hat schon Goethe dieser Oberflächlichkeit Vorschub geleistet, wenn er in einem Briefe an Schulz einmal sagt: „Hätte es Schiller nicht an Manuskript zu den

Horen und Musen-Almanachen gefehlt: ich hätte die Unterhaltungen der Ausgewanderten nicht geschrieben, den Cellini nicht übersetzt, ich hätte die sämtlichen Balladen und Lieder, wie sie die Musen-Almanache geben, nicht verfasst, die Elegien wären, wenigstens damals, nicht gedruckt worden, die Xenien hätten nicht gesummt." Es ist uns völlig unverständlich, dass Goethe den viel wichtigeren Einfluss Schillers auf seinen Hermann und Dorothea, seinen Wilhelm Meister und Faust hier mit keiner Silbe berührt, da er doch im Zusammenhange ebendesselben Briefes zugesteht: „Ich weiss wirklich nicht, was ohne die Schillersche Anregung aus mir geworden wäre," „im Allgemeinen wie im Besonderen wäre gar manches anders geblieben." Da hat ein Weib, Karoline von Wolzogen, viel selbstloser und richtiger geurteilt (a. a. O. II, 155): „An Goethes Seite begann für Schiller eine neue und schönere Jugend; hohe Begeisterung für alles Treffliche, lebendiger Hass gegen allen falschen Geschmack überhaupt, und gegen jede Beschränkung der Wissenschaft und Kunst, berauschender Übermut im Gefühl einer vorher kaum geahnten Kraft, war damals bei ihm die herrschende Stimmung. So entstanden unsterbliche Werke: Wallenstein und Hermann und Dorothea. Wie das Ineinanderstrahlen der beiden Dichterseelen auf ihre poetische Kraft und Darstellung wirkte, vermag wohl der Zartempfindende zu ahnen. Im Wallenstein atmen Hauche des Goetheschen Lebens, und in Hermann und Dorothea weht Schillerscher Geist." Karoline von Wolzogen hätte hinzufügen können, dass das Hervorholen der ursprünglichen Faustfragmente, die Erweiterung derselben, das Schaffen neuer Bestandteile durch Goethe hauptsächlich dem Einfluss Schillers zuzuschreiben ist, so dass man den Ausspruch wagen darf: was den ersten Teil des „Faust" unsterblich macht, ist die Vermählung des Goetheschen Genius mit dem Schillerschen.

Ein Bild, welches in herrlicher Weise den aus Schillers und Goethes Freundschaft hervorgehenden Geistesstrom symbolisiert, gebraucht H. Düntzer in seinem Buche „Schiller und Goethe." Übersichten und Erläuterungen zum Briefwechsel zwischen S. und G. 1859." Dort sagt er in der Einleitung: „Wie der kastalische Quell zwischen zwei Felsgipfeln des Parnass hell herabstürzt, so fliesst die herrlichste Zeit unsrer neueren Dichtung aus der einzigen Freundschaft der beiden grossen Dichter, die, auf verschiedensten Grundlagen ruhend, nach langem Abstossen und Meiden, sich endlich auf einem gemeinsamen

Punkte zusammenfanden, von wo sie die mächtigste Wirkung in vereintem Streben auf deutschen Geschmack und Bildung ausüben, das Vaterland mit den vollendetsten Schöpfungen dichterischen Geistes begaben sollten!"

Die Vorgeschichte der Schiller-Goetheschen Freundschaft.

Es kommt gar nicht selten im Leben vor, dass eine verborgene Wahlverwandtschaft von zwei Seelen sich zuerst als Abstossung äussert. So auch bei Schiller und Goethe. Das Gefühl der anfänglichen Entfremdung musste bei ihnen um so grösser sein, je mächtiger nachher die Umwandlung ebenderselben Kraft in eine anziehende sich erwies. Es war ebenso natürlich, dass Schiller in Weimar auf dem Wege zu dem Gipfel Goethe die zunächst gelegenen Höhen mitnahm, und dass ihm die jedesmalige Aussicht von diesen für eine kurze Dauer der Rast als reizend erschien. So sehen wir ihn denn zunächst mit Wieland und Herder in schriftlichen und persönlichen Verkehr treten, für welche Männer er später ganz ebenso wie Goethe nur eine sehr bedingte Anerkennung hatte. Er bittet Wieland schon von Dresden aus (24. Mai 1787) um dessen Urteil über die damals in der Thalia veröffentlichten Arbeiten, und sofort nach seiner Ankunft in Weimar sagt er Wielanden auf einem Billet (am 23. Juli 1787): er wünsche, sich demjenigen persönlich zu nähern, von dessen guter Meinung und Liebe die besten Freuden seines zukünftigen Lebens abhängen sollen. Ebenso schreibt er am folgenden Tage an Herder: „Nicht länger kann ich mir die Freude versagen, Sie von Angesicht zu Angesicht zu sehen."

Über den von Wieland empfangenen Eindruck berichtet Schiller an Körner (Weimar den 24. Juli): „Wieland fand es glücklich, dass wir uns jetzt erst gefunden hätten; er behandelte unser Verhältnis als keine vorübergehende Bekanntschaft, sondern als eins, das für die Zukunft fortdauern und reifen sollte. Unsere Unterhaltung verbreitete sich über mancherlei Dinge, wobei er viel Geist zeigte und auch mir Gelegenheit dazu gab. Über politische Philosophie wurde viel gesprochen, etwas über Litteratur, Goethe, die Berliner und Wiener. Wir wollen aufeinander wirken, sagte er, und ob er gleich für Umänderung zu alt wäre, so wäre er doch nicht unverbesserlich. Er sagte übrigens viel Alltägliches. Hätte mir nicht seine Person zu thun gegeben, ich hätte oft Langeweile fühlen können!" Obwohl nun Wieland Schillern bei der Herzogin-Mutter einführte

und ihm überhaupt sehr liebenswürdig entgegenkam, klagt Schiller doch schon am 6. Oktober 1787 gegen Körner: „Neulich war ich bei einem Soûper, wobei Wieland auch war, und wo ich ihn nach sechs Wochen zum ersten Mal wiedersah. Wir haben von der Zeitung gesprochen. Es ist doch sonderbar mit den Menschen. Wenn es mir sonst begegnet wäre, dass meine schönen und überspannten Ideale von Menschen und Freundschaft so zu schanden gingen, so hätte ich mich eines Widerwillens oder Schmerzes kaum erwehren können. Hier war ich sehr ruhig, kalt und unbefangen, dass ein Dritter nichts ahnden konnte, wie nahe wir uns einst waren, und wie trivial wir auseinander kamen.“ Indes erfolgt bald eine Ausgleichung zwischen Schiller und Wieland, denn bereits am 14. Oktober 1787 äussert sich ersterer gegen Körner: „Mit Wieland bin ich ausgesöhnt. Ich musste ihm wegen seiner Anzeige des Don Carlos im Merkur etwas sagen, worauf es sich ohne Erklärung sehr natürlich ergab, dass wir uns doch näher wären. An Wieland ist das vorzüglich merkwürdig, dass er einen noch so jugendlichen Geist hat in einem alten Körper. Wieland will den Merkur zu einem herrschenden Nationaljournal machen, und treibt mich, ihm bald meinen Plan zum Merkur aufzusetzen.“

Ähnlich ergeht es Schiller mit Herdern. Am zweiten Tage nach seiner Ankunft in Weimar macht er auch diesem einen Besuch und eröffnet Körnern: „Ich komme von Herdern. Er hat mir sehr behagt. Seine Unterhaltung ist voll Geist, voll Stärke und Feuer; aber seine Empfindungen bestehen in Hass oder Liebe. Goethen liebt er mit Leidenschaft, mit einer Art von Vergötterung. Wir haben erstaunlich viel über diesen gesprochen, was ich euch ein andermal erzählen will. Goethe, gesteht er, habe viel auf seine Bildung gewirkt.“ Desgleichen am 8. August 1787 schreibt Schiller von Weimar aus: „Vor acht Tagen ging ich im Wäldchen vor der Stadt allein spazieren und fand unterwegs Herdern mit seinen Kindern. Unter anderem vertrat er die Idee eines wechselseitigen Ineinanderwirkens der Geister nach unbekannten Gesetzen. Er brachte seine neueste Schrift „Gott“ aufs Tapet. Da sagte ich ihm, dass ich aus der Idee „Gott“ die ganze Philosophie ableiten würde. Er hat von mir nichts gelesen, und doch wird Herder beinahe am willigsten gegen mich sein.“

Ähnlich ergeht sich Schiller in sehr offenen Äusserungen gegen Huber. Diesem schreibt er von Weimar aus am 14. September 1787:

„Herder würde mir von allen der liebste sein, wenn er aus sich heraustreten könnte, um der Freund eines Freundes zu sein. Beim ersten Anblick und vollends bei einem warmen Gespräch ist es der liebenswürdigste Mensch unter dem Himmel. Dein ganzes Herz will ihm entgegenfliegen; aber man sagt, dass er es immer wieder zurückzuwerfen weiss." An denselben am 26. Oktober 1787: „Es ist schlimm, dass sich eine genaue Freundschaft mit Herder und Wieland zugleich nicht wohl vereinigen lässt."

So niederschlagend nun auch derartige Erfahrungen für Schiller waren, so hatten sie doch auch ihr Gutes: sie dienten als negative Vorbereitung für sein Verhältnis zu Goethe. Je weniger ihn die andern befriedigten, um so mehr musste er zu der Überzeugung gelangen, dass nur Goethe ihn ausfüllen und emporziehen konnte. Bereits am 14. Oktober 1787 bezeichnet er in einem Briefe an Körner alle männlichen und weiblichen Notabilitäten von Weimar „als recht schönen Hintergrund zu unserer Freundschaft." So sah er denn zunächst auch Goethe durch die Brille, welche ihm diese Hintergründler aufgesetzt hatten.

Zeugnisse dafür sind folgende Berichte an Körner. Am 12. August 1787 schreibt er von Weimar aus: „Dieser Tage bin ich auch in Goethens Garten beim Major von Knebel, seinem intimen Freunde, gewesen. Goethens Geist hat alle Menschen, die sich zu seinem Zirkel zählen, gemodelt. Eine stolze philosophische Verachtung aller Spekulation und Untersuchung, mit einem bis zur Affektation getriebenen Attachement an die Natur und einer Resignation in seine fünf Sinne, kurz eine gewisse kindliche Einfalt der Vernunft bezeichnet ihn und seine ganze hiesige Sekte. Da sucht man lieber Kräuter oder treibt Mineralogie, als dass man sich in leeren Demonstrationen verfinge. Die Idee kann ganz gesund und gut sein, aber man kann auch viel übertreiben."

„Goethe wird von sehr vielen Menschen (auch ausser Herdern) mit einer Art von Anbetung genannt, und mehr noch als Mensch denn als Schriftsteller geliebt und bewundert. Herder giebt ihm einen klaren universalen Verstand, das wahrste und innigste Gefühl, die grösste Reinheit des Herzens! Alles, was er ist, ist er ganz, und er kann, wie Julius Cäsar, vieles zugleich sein. Nach Herders Behauptung ist er rein von allem Intriguengeist; er hat wissentlich noch niemand verfolgt, noch keines Anderen Glück untergraben. Er

liebt in allen Dingen Helle und Klarheit, und hasst Mystik, Geschraubtheit, Verworrenheit.“ Diesem Bericht fügt Schiller an Körner am 29. August 1787 hinzu: „Ich habe am 28. August Goethes Geburtstag mitbegehen helfen, den Herr v. Knebel in seinem Garten feierte, wo er in Goethes Abwesenheit wohnt. Wir assen herzhaft, und Goethes Gesundheit wurde von mir in Rheinwein getrunken. Schwerlich vermutete er in Italien, dass er mich unter seinen Hausgästen habe; aber das Schicksal fügt die Dinge gar wunderbar.“

Gleichwohl verging noch sehr viel Zeit, ehe eine wirkliche Annäherung der beiden grossen Männer stattfand. Offenbar sollte Schillers Geist erst durch seine Geschichtsstudien noch eine grössere Abklärung erfahren und der Eigenart Goethes sich mehr nähern; andrerseits musste Goethe erst über die geistige Sattheit, welche ihm seine grosse Reise nach Italien und vorher schon sein Verhältnis mit Frau von Stein verliehen, hinausgelangt sein. Er musste wohl auch das Unbefriedigende seiner sogenannten Gewissensehe mit Christiane Vulpius erfahren haben, ehe er innerlich für die Freundschaft mit Schiller hinreichend vorbereitet war.

Es war ein Glück für Schiller, dass ihm die Wege zu Goethe mehr durch Frauen, als durch Männer gebahnt wurden. So wohnte er seit Ende Juli 1787 in Weimar an der Esplanade in einem Hause, welches der Frau von Imhof, einer Schwester der Frau von Stein, gehörte. Dadurch kam er mit letzterer in Berührung und allmählich in eine freundschaftliche Verbindung, welche für das ganze fernere Leben aushielt. Er spricht sich über Frau von Stein sehr günstig aus in einem Briefe an Körner (Weimar den 12. August 1787): „Dieser Tage habe ich in grosser adliger Gesellschaft einen höchst langweiligen Spaziergang machen müssen. Das ist ein notwendiges Übel, in das mich mein Verhältnis mit Charlotte gestürzt hat — und wieviel flache Kreaturen kommen einem da vor. Die beste unter allen war Frau von Stein, eine wahrhaft eigene interessante Person, und von der ich begreife, dass Goethe sich so ganz an sie attachiert hat. Schön kann sie nie gewesen sein, aber ihr Gesicht hat einen sanften Ernst und eine ganz eigene Offenheit. Ein gesunder Verstand, Gefühl und Wahrheit liegen in ihrem Wesen. Diese Frau besitzt vielleicht über tausend Briefe von Goethe, und aus Italien hat er ihr noch jede Woche geschrieben. Man sagt, dass ihr Umgang ganz rein und untadelhaft sein solle.“

Schiller hat damals eine grosse Hoffnung auf die regierende Herzogin gesetzt, da ihm gesagt worden war: „sie sei seine einzige Patronin und seinen Arbeiten ganz vorzüglich gut.“ Als er aber erfuhr, dass er diese hohe Dame gar nicht allein, sondern nur im steifen Zirkel sprechen könne, sank ihm der Mut; er zog sich zurück und arbeitete eifrig an seiner Geschichte des Abfalls der Niederlande. Nachdem er einen Ausflug nach Jena gemacht, um den dortigen Philosophie-Professor und Kantianer Reinhold zu besuchen, kehrte er nach Weimar zurück und schrieb von dort aus an Körner am 26. August, dass er nach Meiningen zu seiner dort verheirateten Schwester übersiedeln wolle. Zum Glück kam dieser Einfall nicht zur Ausführung und Schiller blieb in Weimar beschränkt auf seinen Umgang mit Charlotte von Kalb, mit Wieland und Corona Schröter.

Nun aber ging Schiller doch nach Meiningen, um endlich den vielfachen dringenden Einladungen seiner mütterlichen Freundin, der Frau von Wolzogen, zu genügen. Auf der Rückreise führte ihn deren Sohn Wilhelm am 6. November in die Familie der verwittweten Oberhofmeisterin von Lengefeld in Rudolstadt ein, welche für sein späteres Leben so bedeutungsvoll werden sollte. Als nämlich im Februar 1788 Charlotte von Lengefeld zum Besuch bei Frau von Imhof nach Weimar kam, hatte Schiller wiederholte Begegnungen mit ihr, und seine zunächst wohl noch unbewusst keimende Neigung bewog ihn, zu seinem Sommeraufenthalt das Dorf Volkstädt bei Rudolstadt zu wählen. Dort wohnte Schiller bis zur ersten Hälfte des August, trat aber bis zum 13. November in Rudolstadt selbst in noch engere Verbindung mit der Familie von Lengefeld.

Während dieser ganzen Zeit arbeitete er mit unerhörter Anstrengung und grosser Geistesfrische: er vollendete sein Geschichtswerk, arbeitete am Geisterseher und Menschenfeind, redigierte seine Thalia, schrieb für Wielands Merkur die Götter Griechenlands, für die Allgemeine Litteraturzeitung die Beurteilung von Goethes Egmont, und ergoss den ganzen Glutstrom seines philosophisch-poetischen Geistes in das gewaltige Gedicht „Die Künstler“.

Im Verkehr nun mit der Lengefeldschen Familie sprach Schiller schon am 12. Juni die Hoffnung aus, eine neue Zeitschrift gründen und durch dieselbe vielleicht mit Goethe in Verbindung treten zu können. Nachdem nun Goethe sechs Tage später von Roms nach Weimar zurückgekehrt war, suchten Körner und die Lengefeld Schillern

für eine Annäherung an Goethe zu gewinnen. In der That bahnte sich eine solche an, aber zunächst nur sehr schwach. Schiller berichtet am 27. Juli an Körner: „Frau von Stein wird dieser Tage hierherkommen, die mir von Goethe erzählen soll — ich bin sehr neugierig auf Goethe; im Grunde bin ich ihm gut, und es sind wenige, deren Geist ich so verehre. Vielleicht kommt er auch hierher, wenigstens nach Kochberg, eine kleine Meile von hier, wo Frau von Stein ein Gut hat.“ Als Schiller es gewagt hatte, durch Frau von Stein einen Gruss an Goethe zu bestellen, so erwiderte Goethe sehr freundlich: er würde Schillern besucht haben, wenn er gewusst hätte, dass dieser bei seiner Rückreise ihm so nahe am Wege gewohnt habe.

Als nun Goethe am 7. September mit Frau von Stein, Frau von Schardt und Herders Frau nach Rudolstadt kam, traf er zum ersten Male mit Schillern zusammen und verbrachte fast den ganzen Tag in dessen Gesellschaft. Wir besitzen über diese erste Berührung der beiden grossen Männer einen ausführlichen Bericht Schillers an Körner vom 12. September. Nachdem Schiller die äussere Erscheinung Goethes eingehend beschrieben, fährt er fort: „Unsere Bekanntschaft war bald gemacht und ohne den mindesten Zwang; freilich war die Gesellschaft zu gross, und alles auf seinen Umgang zu eifersüchtig, als dass ich viel allein mit ihm hätte sein, oder etwas anderes als allgemeine Dinge mit ihm sprechen können. Er spricht gern und mit leidenschaftlichen Erinnerungen von Italien; aber was er mir davon erzählt hatte, gab mir die treffendste und gegenwärtigste Vorstellung von diesem Lande und diesen Menschen. — Im ganzen genommen ist meine in der That grosse Idee von ihm nach dieser persönlichen Bekanntschaft nicht vermindert worden; aber ich zweifle, ob wir einander je sehr nahe rücken werden. Vieles, was mir jetzt noch interessant ist, was ich noch zu wünschen und zu hoffen habe, hat seine Epoche bei ihm durchlebt; er ist mir (an Jahren weniger als an Lebenserfahrungen und Selbstentwicklung) so weit voraus, dass wir unterwegs nie mehr zusammenkommen werden; sein ganzes Wesen ist schon von Anfang her anders angelegt als das meinige, seine Welt ist nicht die meinige, unsere Vorstellungsarten scheinen wesentlich verschieden. Indessen schliesst sich's aus einer solchen Zusammenkunft nicht sicher und gründlich. Die Zeit wird das Weitere lehren.“ Karoline von Wolzogen berichtet a. a. O. II, 278 ff. über dieses erste Zusammentreffen der beiden Dichter folgendes: „Während dieses Sommers sah

Schiller Goethen zuerst in unserem Haus. Höchst gespannt waren wir bei dieser Zusammenkunft, und wünschten nichts mehr als eine Annäherung, die nicht erfolgte. Von Goethen hatten wir Entgegenkommen erwartet und von unserm Freund auch mehr Wärme in seinen Äusserungen. Schillers Äusserungen gegen uns stimmen ganz mit dem überein, was er seinem Freund schrieb."

Es ist wunderbar, dass eine so subjektive Natur wie Schiller schon damals so objektiv urteilen konnte. Indes sollte es noch lange dauern, ehe beide Dichter sich wirklich fanden. Als Schiller nach Weimar zurückkam, blieb Goethe noch zehn Tage mit Knebel in Jena. Am 27. November schreibt Schiller an die Schwestern Lengefeld, er wolle Goethen bald aufsuchen. Aber bereits am 30. begleitete Goethe den Herzog nach Gotha. Der Geh. Rat Voigt fragte unterdes bei Schillern an, ob er nach dem Abgange Eichhorns eine Professur in Jena übernehmen wolle. Schiller sagte zu, und Voigt berichtete darüber an den Herzog von Weimar nach Gotha. Dieses Vorgehen Voigts sowie die Beteiligung Goethes an dieser Angelegenheit ist auf das Andringen der Frau von Stein zurückzuführen, welche den Lengefeldschen Schwestern, Schillern — und vielleicht auch indirekt sich selbst durch die Beförderung Schillers eine Genugthuung erweisen wollte. Goethe soll sich nach seiner gegen den 3. Dezember erfolgten Rückkehr, den Bitten der Frau von Stein folgend, Schillers angenommen haben. Am 12. Dezember machte Schiller Goethen einen Besuch, wobei Goethe ihn zur Annahme der Professur bewogen haben soll durch den Hinweis darauf, dass „wir durch Lehren lernen". (Brief an Körner vom 15. Dezember 1788.)

Wie kläglich die materiellen Verhältnisse dieser ausserordentlichen Professur der Philosophie in Jena waren, ist bekannt. Goethe, welcher Schillern keinen Gegenbesuch machte, überliess diesen seinen aufreibenden Kämpfen um das tägliche Brot, und mag wohl auch im stillen gehofft haben, dass der einzige zu fürchtende Nebenbuhler durch das Studium der Geschichte von seinem eigentlichen Dichterberuf abgelenkt werden würde.

Goethe hat in den „Annalen" von 1794 sein zurückhaltendes Benehmen gegen Schiller nachträglich zu entschuldigen gesucht, aber mit wenig Glück. „In diesem Drange des Widerstreits übertraf alle meine Wünsche und Hoffnungen das auf einmal sich entwickelnde Verhältnis zu Schiller, das ich zu den höchsten zählen kann, die mir

das Glück in späteren Jahren bereitete." (Wir möchten denn doch wissen, welche anderen „höchsten Verhältnisse" dem Schillerschen an die Seite gestellt werden könnten. Auch ist es sehr bezeichnend, dass Goethe Frau Fortuna vorschiebt, wo doch nur sein eigener Wille massgebend war.) „Nach meiner Rückkunft aus Italien fand ich mich zwischen Ardinghello und Franz Moor eingeklemmt. Ich vermied Schiller, der, sich in Weimar aufhaltend, in meiner Nachbarschaft wohnte." Bis hierher kann man Goethe bis zu einem gewissen Grade entschuldigen und begreifen; aber schlechterdings keine Entschuldigung hat eine innere Berechtigung, wenn Goethe unmittelbar darauf fortfährt: „Die Erscheinung des Don Carlos war nicht geeignet, mich ihm näher zu führen; alle Versuche von Personen, die ihm und mir gleich nahe standen, lehnte ich ab, und so lebten wir eine Zeitlang nebeneinander fort."

Wie wollen die Goethe-Enthusiasten es wagen, gegenüber diesen eigenen Zeugnissen Goethes an Schiller herumzumäkeln, wenn dieser unmutig wird und an Körner schreibt am 2. Februar 1789 aus Weimar: „Öfters um Goethe zu sein würde mich unglücklich machen. Er hat auch gegen seine nächsten Freunde kein Moment der Ergiessung, er ist an nichts zu fassen; ich glaube in der That, er ist ein Egoist in ungewöhnlichem Grade. Er besitzt das Talent, die Menschen zu fesseln, sich durch kleine sowohl wie durch grosse Attentionen verbindlich zu machen; aber sich selbst weiss er immer frei zu behalten. Er macht seine Existenz wohlthätig kund, aber nur wie ein Gott, ohne sich selbst zu geben. Dieses scheint mir eine konsequente und planmässige Handlungsart, die ganz auf den höchsten Genuss der Eigenliebe berechnet ist. Mir ist er dadurch verhasst, ob ich gleich seinen Geist von ganzem Herzen liebe und gross von ihm denke. So ist es eine ganz sonderbare Mischung von Hass und Liebe, die er in mir erweckt hat." Vollkommen zutreffend ist die Ermutigung, welche hierauf Körner dem geliebten Freunde zu teil werden lässt (Dresden den 9. Februar 1789): „Goethes Charakter, wie Du ihn beschreibst, hat allerdings viel Drückendes. Man muss seinen ganzen Stolz aufbieten, um sich vor solch' einem Menschen nicht gedemütigt zu fühlen. Doch wäre es schade, wenn dies Dir seinen Umgang verleiden sollte. Du kannst keck mit dem Gefühl: anch'io son pittore vor ihm auftreten, wenn er auch gleich durch Alter und Erfahrung in der Herrschaft über sich selbst eine gewisse Überlegenheit

besitzt. Eine solche heroische Existenz ist die natürliche Folge, wenn ein grosser Mensch eine Zeitlang fast alle Arten von Genüssen ausser sich erschöpft hat, und ihm nichts weiter übrig bleibt als der Genuss seines eigenen Wertes und seiner Thätigkeit. Menschen von solchem Gehalt wirst Du nicht häufig finden; und Dich mit ihnen reiben zu können, ist doch gewiss ein beträchtlicher Vorteil. In Deinen besseren Stunden wird Dich doch eine Spannung dieser Art mehr befriedigen, als das behagliche Gefühl einer bequemen Überlegenheit unter beschränkteren Köpfen.“ Diese Äusserungen Körners zeugen von grossartigem psychologischem Scharfblick und selbstverleugnendem Edelmut; eine innigere Verbindung von Liebe zum Freunde und von Gerechtigkeit gegen den gemeinsamen Gegner ist nicht wohl denkbar.

Gleichwohl ist Schiller zunächst noch nicht von Körner überwunden; man fühlt es ihm nach, wenn er in titanischem Groll ausruft (Weimar den 9. März 1789): „Dieser Mensch, dieser Goethe, ist mir einmal im Wege, und erinnert mich so oft, dass das Schicksal mich hart behandelt hat. Wie leicht ward sein Genie von seinem Schicksal getragen, und wie muss ich bis auf diese Minute noch kämpfen!“

Übrigens hat Körner anfangs denselben Eindruck von Goethe empfangen, wie Schiller. Körner berichtet am 13. August 1790 an diesen folgendes: „Goethe war auch vor kurzem ein paar Tage hier. Graf Gessler suchte ihn auf und brachte ihn einen Abend auf unseren Weinberg. Er thaute auf und war zuletzt sehr mitteilend. Aber seine Art sich anzukündigen, hat immer etwas Kaltes und Zurückscheuchendes. Ich habe wieder eine halbe Stunde lang ein interessantes Gespräch über Kunst mit ihm gehabt.“ Desgleichen am 6. Oktober 1790: „Goethe ist acht Tage hier gewesen, und ich habe viel mit ihm gelebt; es gelang mir bald, ihm näher zu kommen, und er war mitteilender, als ich erwartet hatte. Wo wir die meisten Berührungspunkte fanden, wirst Du schwerlich erraten: wo sonst als — im Kant. Seine Begriffe von Stil und Klassizität in der Kunst waren mir sehr interessant, und ich suche sie mit meiner Theorie der Ideale zu vereinigen. Hier waren wir auf ganz verschiedenen Wegen; aber in seinem Gesichtspunkt ist viel Fruchtbares, das ich bis jetzt übersehen hatte. Von seinen Elegien hat er uns einige vorgesagt. Ich kann sie nicht anders beschreiben als: ausgesprochene Gemälde von Situationen in Rom. Über die Sache vergisst man den Künstler, Sprache und Versifikation sind sehr gefeilt.“ Hierauf erwidert Schiller

am 1. November 1790: „Goethe hat uns viel von Dir erzählt und rühmt gar sehr Deine persönliche Bekanntschaft.“ „Interessant ist es, wie er alles in seine eigene Art und Manier kleidet und überraschend zurückgiebt, was er las; aber es fehlt ihm an der herzlichen Art, sich zu irgend etwas zu bekennen. Ihm ist die ganze Philosophie subjektivisch, und da hört denn Überzeugung und Streit zugleich auf. Seine Philosophie mag ich auch nicht ganz: sie holt zuviel aus der Sinnenwelt, wo ich aus der Seele hole. Überhaupt ist seine Vorstellungsart zu sinnlich und betastet zuviel. Aber sein Geist wirkt und forscht nach allen Direktionen, und strebt, sich ein Ganzes zu erbauen — und das macht mir ihn zum grossen Manne.“

Man sieht aus diesen Äusserungen, wie sich allmählich ein besseres inneres Verhältnis zu Schiller anbahnt, welches, immer mehr sich erweiternd, auch zum äusseren Verein werden konnte, sobald die Zeit erfüllt war.

Ähnlich wie gegen Körner spricht sich Schiller auch in einem Briefe vom 5. Februar 1790 an Karoline v. Beulwitz aus: „Über Goethe möchte ich wohl einmal im Vertrauen ein Urteil von mir geben; aber ich könnte mich sehr leicht übereilen, weil ich ihn so äusserst selten sehe, und mich nur an das halten kann, was sich mir in seiner Handlungsweise überhaupt aufdringt. Goethe ist noch gegen keinen Menschen, soviel ich weiss, sehe und gehört habe, zur Ergiessung gekommen — er hat sich durch seinen Geist und tausend Verbindlichkeiten Freunde, Verehrer und Vergötterer erworben; aber sich selbst hat er immer behalten, sich selbst hat er nie gegeben. Ich fürchte, er hat sich aus dem höchsten Genuss der Eigenliebe ein Ideal von Glück geschaffen, bei dem er nicht glücklich ist. Dieser Charakter gefällt mir nicht — ich würde mir ihn nicht wünschen, und in der Nähe eines solchen Menschen wäre mir nicht wohl. (Legen Sie dies Urteil beiseite. Vielleicht entwickelt ihn [den gezeichneten Charakter] uns die Zeit, oder noch besser, wenn sie ihn widerlegt.)“ Als Karoline v. Beulwitz Goethen in Schutz zu nehmen gesucht hatte, erwiderte ihr Schiller am 25. Februar: „Was Sie von Goethe schreiben, mag allerdings wahr sein — aber was folgt daraus? Wenn ich auf einer wüsten Insel oder auf dem Schiff mit ihm allein wäre, so würde ich allerdings weder Zeit noch Mühe scheuen, diesen verworrenen Knäuel seines Charakters aufzulösen. Aber da ich nicht an dieses einzige Wesen gebunden bin, da jeder in der Welt, wie

Hamlet sagt, seine Geschäfte hat, so habe ich auch die meinigen; und man hat wahrlich zu wenig bares Leben, um Zeit und Mühe daran zu wenden, Menschen zu entziffern, die schwer zu entziffern sind. Ist er ein so ganz liebenswürdiges Wesen, so würde ich das einmal in jener Welt erfahren, wo wir alle Engel sind. Im Ernst, ich habe zuviel Trägheit und zuviel Stolz, einen Menschen abzuwarten, bis er sich mir entwickelt hat. Es ist eine Sprache, die alle Menschen verstehen; diese ist: Gebrauche deine Kräfte! Wenn jeder mit seiner ganzen Kraft wirkt, so kann er dem andern nicht verborgen bleiben. Dies ist mein Plan. Wenn einmal meine Lage so ist, dass ich alle meine Kräfte wirken lassen kann, so wird er und andere mich kennen, wie ich seinen Geist jetzt kenne. Aber dieses lassen Sie mich Ihnen einmal für allemal sagen: erwarten Sie nicht zuviel Herzliches und Ergiessendes von Menschen, die von allem, was sich ihnen nähert, in Bewunderung und Anbetung gewiegt werden. Es ist nichts zerbrechlicher im Menschen, als seine Bescheidenheit und sein Wohlwollen; wenn so viele Hände an dieses zerbrechliche, zarte Ding tappen, was Wunder, dass es zu schanden geht! Wenn mich je das Unglück oder Glück träfe, sehr berühmt zu werden, so seien Sie mit Ihrer Freundschaft gegen mich vorsichtiger. Lesen Sie alsdann meine Schriften und lassen den Menschen alsdann laufen."

Wie sehr die Magnetnadel des Geistes in Schiller hin und her schwankte um den Pol Goethe, das zeigt sich weiter in einem Briefe an Körner, als Wieland „Die Künstler" nur für philosophische Poesie in englischem Geschmack gelten lassen wollte. Dort schreibt Schiller: „Mit Goethe messe ich mich nicht, wenn er seine ganze Kraft anwenden will. Er hat weit mehr Genie als ich, und dabei weit mehr Reichtum an Kenntnissen, eine sicherere Sinnlichkeit, und zu diesem allem einen durch Kunstkenntnis aller Art geläuterten und verfeinerten Kunstsinn, was mir in einem Grade, der ganz und gar bis zur Unwissenheit geht, mangelt. Hätte ich nicht einige andere Talente, und hätte ich nicht soviel Feinheit gehabt, diese Talente und Fertigkeiten in das Gebiet des Dramas herüberzuziehn, so würde ich in diesem Fache gar nicht neben ihm sichtbar geworden sein. Aber ich habe mir eigentlich ein eigenes Drama nach meinem Talent gebildet, welches mir eine gewisse Excellence darin giebt, eben weil es mein eigen ist. Will ich in das natürliche Drama einlenken, so fühl' ich die Superiorität, die er und viele andere Dichter aus der

vorigen Zeit über mich haben, sehr lebhaft. Deswegen lasse ich mich aber nicht abschrecken, denn eben, je mehr ich empfinde, wie viele und welche Talente oder Erfordernisse mir fehlen, so überzeuge ich mich desto lebhafter von der Realität und Stärke desjenigen Talents, welches, jenes Mangels ungeachtet, mich so weit gebracht hat, als ich schon bin. Denn ohne ein grosses Talent von der einen Seite hätte ich einen so grossen Mangel von der andern nicht so weit bedecken können, als geschehen ist."

Jetzt ist es wiederum Körner, welcher Schillers allzugrosse Bescheidenheit richtig stellt: Goethe besitze nicht mehr Genie, aber vielleicht mehr Kunstfertigkeit in einigen Fächern. „Was Huber mir neulich über ihn schrieb, hat mir sehr eingeleuchtet. Er glaubt, dass eine gewisse Kälte und ein Mangel an Individualität ihm als Künstler zu statten kommt. Ein Künstler, der mit Wärme arbeitet, erkennt leicht das Bild seiner Phantasie in wenigen hingeworfenen Zügen; so entsteht oft eine Skizze statt eines Gemäldes. Hingegen der kalte Künstler ist gleichgiltig gegen seine Ideen, und denkt nur auf die grösste mögliche Wirkung bei seinem Publikum. Er fordert alle Kunst der Täuschung auf, und ruht nicht eher, als bis sein Werk die höchste Vollendung erreicht hat."

Schiller scheint vor seiner am 11. Mai stattfindenden Übersiedelung nach Jena keinen Besuch bei Goethe gemacht zu haben. Am 3. August erfolgte seine heimliche Verlobung mit Charlotte von Lengefeld in Lauchstädt, und dann holte er Körnern von Leipzig ab, weil dieser sich mit der Möglichkeit einer Anstellung in Weimar trug. Einige Zeit nach Körners Rückkehr nach Dresden schrieb ihm Schiller dorthin: „Hoffentlich wirst Du die Bekanntschaft mit Goethe und Herder bald auf ihren wahren Wert herabsetzen lernen; aber mit aller Vorsicht wirst Du dem allgemeinen Schicksal nicht entgehn, das noch jeder erfuhr, der sich mit diesen beiden Leuten liierte." —

Vom 18. September bis zum 22. Oktober hielt sich Schiller in Rudolstadt auf, voll Unmut über seine noch immer hoffnungslose Lage. Am 27. November entschloss sich Schiller, noch einige Jahre in Jena zu bleiben, aber unter der Bedingung, dass Charlotte von Lengefeld sein Leben mit ihm teile. Am 4. Dezember besuchte der Herzog mit Dalberg und Goethe die Universität und liess sich die Professoren vorstellen. Hier strebte Dalberg, Goethen günstig für Schiller zu stimmen; Goethe war nicht abgeneigt, für Schiller etwas

zu thun, weil — — dieser mit einer jungen adligen Dame verlobt war, lehnte jedoch noch immer jede persönliche Annäherung an Schiller ab!! Endlich gelang es dem Einfluss der Frau von Stein beim Herzog, zweihundert Thaler als jährliche Besoldung für Schiller auszuwirken. Am 2. Januar 1790 empfing Schiller den Charakter eines Herzoglich Meiningenschen Hofrats, am 23. Februar aber seine Lotte zur Gattin. Als Schiller nun auch von Dalberg günstige Zusagen erhielt, schrieb er: „Jetzt, da ich am erreichten Ziele stehe, erstaune ich selbst, wie alles doch über meine Erwartungen gegangen ist. Das Schicksal hat die Schwierigkeiten für mich besiegt, es hat mich zum Ziele gleichsam getragen. Von der Zukunft hoffe ich alles. Wenige Jahre, und ich werde im vollen Genuss meines Geistes leben, ja ich hoffe, ich werde wieder zu meiner Jugend zurückkehren; ein inneres Dichterleben giebt sie mir zurück. Zum Poeten machte mich das Schicksal; ich könnte mich, auch wenn ich noch so sehr wollte, von dieser Bestimmung nie weit verlieren."

Aber noch immer war Schiller noch nicht an jenem Punkte angelangt, wo eine Verbindung mit Goethe vollberechtigt und darum segensreich für beide war. Schiller musste erst das ganze Glück der bräutlichen und ehelichen Liebe erfahren haben und durch deren Einfluss eine grössere innere Stetigkeit, mehr weibliche Milde, mehr Heimatsgefühl erlangt haben, ehe er dauernd mit Goethe sich zusammenschliessen konnte. Er musste ferner der Sorge um seine Existenz überhoben sein, auf sicheren Füssen ruhen; dies geschah durch die edelmütige Schenkung des Herzogs von Augustenburg und des Grafen Schimmelmann. Endlich aber musste, wie durch beide vorangehenden Eindrücke sein Gemüt, so auch sein Geist die denkbar grösste Läuterung und Befruchtung zugleich erfahren durch die weltbewegende Kantsche Philosophie. War doch letztere eine Grossthat des christlich-germanischen Geistes, wie es deren im Laufe der Jahrtausende nur wenige giebt!

Allerdings wurzelte Schiller im ganzen Kant je länger je mehr; unter Kants epochemachenden Werken bildete aber die „Kritik der Urteilskraft" ein Bindeglied mit Goethe, weil beide Dichter sich hier auf einmal einer grossartigen Lehre vom Schönen und der Kunst gegenübergestellt sahen. Obwohl Goethe nichts weniger als Kantianer war, entnahm er sich doch aus der Kr. d. U., was er für seine Weltanschauung brauchen zu können glaubte. In seinem hohen Alter

äusserte Goethe einmal: „Die grossen Hauptgedanken des Werks waren meinem bisherigen Schaffen, Thun und Denken ganz analog: das innere Leben der Kunst sowie der Natur, ihr beiderseitiges Wirken von innen heraus, war in diesem Buche deutlich ausgesprochen. Die Erzeugnisse dieser zwei unendlichen Welten sollten um ihrer selbst willen da sein, und was neben einander stand, wohl für einander, aber nicht absichtlich wegen einander. Mich freute, dass Dichtkunst und vergleichende Naturkunde so nahe miteinander verwandt seien, indem beide sich derselben Urteilskraft unterwerfen."

Wie wenig Befähigung aber Goethe für das Verständnis philosophischer Aufsätze noch im Jahre 1793 besass, ergiebt sich aus seiner Äusserung in den „Annalen" vom Jahre 1794. Dort legte er Schillers Aufsatz „Über Anmut und Würde" etwas unter, was selbst die verbissensten Goethe-Vergötterer nicht darin finden können. Er sagt: „Schillers Aufsatz über Anmut und Würde war ebensowenig ein Mittel, mich zu versöhnen. Anstatt die Natur als selbständig, lebendig, vom Tiefsten bis zum Höchsten gesetzlich hervorbringend zu betrachten, nahm er sie von der Seite einiger empirischen menschlichen Natürlichkeiten. Gewisse harte (?) Stellen konnte ich direkt auf mich deuten, sie zeigten mein Glaubensbekenntnis in einem falschen Lichte; dabei fühlte ich, es sei noch schlimmer, wenn es ohne Beziehung auf mich gesagt worden; denn die ungeheure Kluft zwischen unsern Denkweisen klaffte nur desto entschiedener."

Ob Schiller nun wirklich den in seinem Aufsatz enthaltenen, bereits in seiner Egmont-Recension anklingenden Tadel der moralischen Weichlichkeit des Zeitalters wirklich auf Goethe bezog, lässt sich nicht ausmachen; doch ist eine Absicht, Goethen zu verletzen, höchst unwahrscheinlich. Jedenfalls spricht nichts mehr zu Schillers Gunsten, als dass Kant und Goethe sich als Gegenteile zu einander verhielten: Kant betonte in schroffster Einseitigkeit die Alleinherrschaft des Geistes, Goethe diejenige der Natur. Kant rühmte zwar den Schillerschen Aufsatz als einen „mit Meisterhand verfassten", warf aber Schillern vor, dass dieser der Natur eine zu grosse Bedeutung eingeräumt habe (Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 2. Aufl. 1794); Goethe tadelte gerade umgekehrt, dass Schiller der Natur zu wenig gegeben. Aus diesem beiderseitigen Vorwurf kann man lernen, dass weder der reine Idealismus Kants noch der reine Empirismus Goethes die ganze Wahrheit enthält, sondern dass diese über jener Einseitigkeit hinausliegt.

Wie starrköpfig sich Goethe in seine Einseitigkeit und in die Antipathie gegen Schiller verrannt hatte, beweist er in der Fortsetzung der oben angeführten Stelle (Annalen 1794): „An keine Vereinigung war zu denken. Selbst das milde Zureden eines Dalberg, der Schiller nach Würden zu ehren verstand, blieb fruchtlos; meine Gründe, die ich jeder Vereinigung entgegensetzte, waren schwer zu widerlegen. Niemand konnte leugnen, dass zwischen zwei Geistesantipoden mehr als ein Erddiameter die Scheidung mache, da sie denn beiderseits als Pole gelten mögen, aber ebendeswegen in Eins nicht zusammenfallen können.“

Hätte Goethe dieses sein eigenes Gleichnis zu Ende geführt, so würde er gefunden haben, dass jeder Pol vom Mittelpunkte des Durchmessers und der Erdkugel gleichweit entfernt ist und dass sie eben nur durch ihre gemeinsame Beziehung auf diesen Mittelpunkt sich als Pole verhalten. Aber abgesehen davon klammerte er sich an seinen Grundirrtum, dass er und Schiller sich als Gegenteile zu einander verhielten, während sie doch nur die einander ergänzenden Glieder eines Gegensatzes bilden. Schon die einfache Logik hätte ihm sagen müssen, dass Antipoden nicht bloss sich ausschlossen, sondern dass es ein Oben und ein Unten bei zwei Gegenpolen nicht giebt. Goethe konnte erst dann Schillern sich öffnen, als ihm klar geworden, dass Schiller der einzige Mensch war, welcher den entsprechenden Gegensatz zu ihm bildete, und dass die beiderseitige Aufgabe war, die Trennung zu verwandeln in den blossen Unterschied innerhalb einer höheren Einheit. Endlich erschien denn auch die Zeit, wo diese Erkenntnis Goethen aufging.

Da war es denn sehr bezeichnend, dass der Anknüpfungspunkt eines beiderseitigen Verhältnisses auf einem Gebiete lag, welches dem einen völlig fremd, dem andern die liebste Nebenbeschäftigung war: auf demjenigen der Naturwissenschaften. Goethe fährt a. a. O. fort zu erzählen: „Schiller zog nach Jena, wo ich ihn ebenfalls nicht sah. Zu gleicher Zeit hatte Batsch durch unglaubliche Regsamkeit eine naturforschende Gesellschaft in Thätigkeit gesetzt, deren periodischen Sitzungen ich gewöhnlich beiwohnte. Einstmals fand ich Schiller daselbst; wir gingen zufällig beide zugleich heraus; ein Gespräch knüpfte sich an, er schien an dem Vorgetragenen teil zu nehmen, bemerkte aber sehr verständig und einsichtig, und mir sehr willkommen, wie eine so zerstückelte Art, die Natur zu be-

handeln, den Laien, der sich gern darauf einliesse, keineswegs anmuten könne.

Ich erwiderte darauf, dass sie den Eingeweihten selbst vielleicht unheimlich bleibe, und dass es doch wohl noch eine andre Weise geben könne, die Natur nicht gesondert und vereinzelt vorzunehmen, sondern sie wirkend und lebendig, aus dem Ganzen in die Teile strebend, darzustellen. Er wünschte hierüber aufgeklärt zu sein, verbarg aber seine Zweifel nicht; er konnte nicht eingestehn, dass ein solches, wie ich behauptete, schon aus der Erfahrung hervorgehe.

Wir gelangten zu seinem Hause; das Gespräch lockte mich hinein; da trug ich die Metamorphose der Pflanze lebhaft vor und liess, mit manchen charakteristischen Federstrichen, eine symbolische Pflanze vor seinen Augen entstehen. Er vernahm und schaute das alles mit grosser Teilnahme, mit entschiedener Fassungskraft; als ich aber geendet, schüttelte er den Kopf und sagte: Das ist keine Erfahrung, das ist eine Idee. Ich stutzte, verdriesslich einigermassen; denn der Punkt, der uns trennte, war dadurch auf das strengste bezeichnet. Die Behauptung aus Anmut und Würde fiel mir wieder ein; der alte Groll wollte sich regen, ich nahm mich aber zusammen und versetzte: Das kann mir sehr lieb sein, dass ich Ideen habe, ohne es zu wissen, und sie sogar mit Augen sehe.

Schiller erwiderte darauf als ein gebildeter Kantianer; und als aus meinem hartnäckigen Realismus mancher Anlass zu lebhaftem Widerspruch entstand, so ward viel gekämpft und dann Stillstand gemacht: keiner von beiden konnte sich für den Sieger halten, beide hielten sich für unüberwindlich. Sätze wie folgender machten mich ganz unglücklich: „Wie kann jemals Erfahrung gegeben werden, die einer Idee angemessen sein sollte? Denn darin besteht eben das Eigentümliche der letzteren, dass ihr niemals eine Erfahrung kongruieren könne.“ Wenn er das für eine Idee hielt, was ich als Erfahrung aussprach, so musste doch zwischen beiden irgend etwas Vermittelndes, Bezügliches obwalten! Der erste Schritt war jedoch gethan. Schillers Anziehungskraft war gross, er hielt alle fest, die sich ihm näherten; ich nahm teil an seinen Absichten und versprach, zu den Horen manches, was bei mir verborgen lag, herzugeben; seine Gattin, die ich von ihrer Kindheit auf zu lieben und zu schätzen gewohnt war, trug das Ihrige bei zu dauerndem Verständnis; alle beiderseitigen Freunde waren froh, und so besiegelten wir durch den grössten, vielleicht nie

ganz zu schlichtenden Wettkampf zwischen Objekt und Subjekt einen Bund, der ununterbrochen gedauert und für uns und andere manches Gute gewirkt hat. Für mich insbesondere war es ein neuer Frühling, in welchem alles froh neben einander keimte.“

Goethe hatte bis dahin seinen Unterschied von Schiller ganz in derselben Weise aufgefasst, wie er einmal sehr treffend seinen Unterschied von Jakobi charakterisierte: „Jakobi hatte den Geist im Sinne, ich die Natur; uns trennte, was uns hätte vereinigen sollen. — Warum sagten wir nicht in Zeiten: Wer das Höchste will, muss das Ganze wollen; wer vom Geist handelt, muss die Natur, wer von der Natur spricht, muss den Geist voraussetzen oder im stillen mitverstehen.“ Der Grundgedanke dieses Ausspruches ist richtig, seine Formulierung aber in philosophischer Beziehung eine laienhafte. Indes — der Geist, welcher allein fähig, Goethes „Natur“ den Widerpart zu halten, war Schiller; und Goethe erblickte später mit Recht etwas Dämonisches d. h. eine höhere Fügung darin, dass beide sich gerade um jene Zeit finden und einander anziehen mussten.

Nun wird freilich von den besondersten Freunden Goethes (Düntzer a. a. O. Seite 52) bezweifelt, dass „Goethe überhaupt von Schillers Aufsätzen damals Einsicht genommen, da er sich am Anfang des Briefwechsels mit denselben ganz unbekannt zeigt“. Immerhin empfing Goethe jetzt durch Schiller eine äussere Veranlassung, sich auf längere Zeit hinaus eingehend mit der Person und den Arbeiten Schillers zu beschäftigen. Schiller richtete nämlich von Jena aus am 13. Juni 1794 an Goethe einen Brief, worin er demselben berichtete, dass Fichte, Humboldt und Woltmann (z. Z. alle in Jena) sich mit ihm zur Herausgabe einer neuen Zeitschrift „Die Horen“ vereinigt hätten; sie bäten Goethen, dieselbe mit seinen Beiträgen zu beehren und zu erlauben, dass ihm zu Zeiten eines der eingesandten Manuskripte dürfte zur Beurteilung vorgelegt werden. Goethe erwiderte am 24. Juni 1794: „Ich werde mit Freuden und von ganzem Herzen von der Gesellschaft sein,“ und bereits am 25. Juli 1794 fügt er hinzu: „Auf eine öftere Auswechselung der Ideen mit Ihnen freue ich mich recht lebhaft.“

So sehr man nun auch über das endliche Sichfinden der beiden Dichter eine grosse Genugthuung fühlen mag, so kann man doch nicht davor die Augen verschliessen, dass vorher die ungleich grössere

Bereitwilligkeit zum Entgegenkommen, dann das Knüpfen des Bandes, endlich aber auch die Pflege der Freundschaft mehr durch Schiller bewirkt worden ist als durch Goethe. Goethe gesteht wiederholt in seinen an Schiller gerichteten Briefen, dass das Hauptverdienst ihrer Freundschaft — das gegenseitige Herausholen und Umwandeln und Steigern ihres innersten Menschen — das Werk Schillers gewesen sei. Über diesen von ihm in der ersten Ausgabe veröffentlichten Briefwechsel schreibt Goethe an Zelter am 30. Oktober 1824: „Ich redigiere meine Korrespondenz mit Schiller von 1794 bis 1805. Es wird eine grosse Gabe sein, die den Deutschen, ja ich darf wohl sagen, den Menschen geboten wird: zwei Freunde der Art, die sich immer wechselseitig steigern, indem sie sich augenblicklich expektorieren.“ Ebenso äusserte er gegen Eckermann: „Schillers Briefe sind das schönste Andenken, das ich von ihm besitze, und sie gehören mit zu dem Vortrefflichsten, was er geschrieben.“

Goethe ist sich in dieser begeisterten Anerkennung Schillers gleich geblieben, ja sie hat sogar nach dem Tode Schillers zugenommen. Als er seinen Bund mit Schiller geschlossen hatte, berichtete er freudig an Jakobi, an (den Kunst-) Meyer, Fritz v. Stein und andere, welch ein neues Leben ihm mit dieser Verbindung aufgegangen sei. Seine Briefe an Schiller sind voll von Dank gegen diesen; aber Goethes Benehmen bei Schillers Tode war ein Flecken, von welchem er durch die scharfsinnigste Kritik nicht rein zu waschen ist. Wir können nicht umhin, darauf etwas näher hier einzugehen.

Als Schiller in seinem Todesjahr nach schwerer Krankheit zum ersten Mal wieder ausging, besuchte er den kranken Goethe. Er fiel ihm um den Hals, und beide hielten sich lange fest umschlungen, ehe einer von ihnen ein Wort hervorbrachte. Als nun Schiller unerwartet am 9. Mai 1805 starb, war Goethe krank, zwar nicht schwer, aber nach damaliger beliebter ärztlicher Vorschrift an das Haus gebannt. Den eingetretenen Tod Schillers brachte man ihm nur allmählich bei; Goethe soll damals vor und nach dem Tode Schillers geweint haben. Gleichwohl wich er jedem Gespräch über Schiller aus, wollte die Leiche nicht sehen und that nichts für die Beerdigung. Dass Schillers Leiche nicht ausgestellt werden sollte, suchte er mit der Phrase zu rechtfertigen: „Ohne Aufsehen zu machen, kam er nach Weimar, und ohne Aufsehen zu machen, ist er auch wieder von hinnen gegangen.“ Dass Goethe an dem nach damaliger Sitte in

der Nacht stattfindenden Begräbnis Schillers sich nicht beteiligte, ist gewiss entschuldbar; aber schlechterdings unverzeihlich sind zwei Unterlassungssünden, welche er damals begangen. Als das Publikum laut eine Totenfeier für Schiller auf der Bühne verlangte, erklärte er das für eine Sucht der Menschen, aus jedem Verlust und Unglück wieder einen Spass herauszubilden. Ist irgend jemand eingenommen gegen das Liliputanergetriebe, welches sich nur zu oft bei Festlichkeiten breit macht, so sind wir es; ein berechtigter Widerwille gegen die Eitelkeit der Menschen darf aber nicht so weit gehen, dass man dem geradezu pflichtmässigen Beweise der Dankbarkeit und Bewunderung eines so grossen Toten den Makel der Philisterhaftigkeit aufzuheften sucht. Eine Totenfeier für Schiller an der Stätte seiner unsterblichen Wirksamkeit sollte „ein Spass“ sein?

Es wird in Goethes Leben stets mit schwarzen Lettern angeschrieben stehen, dass erst die Schauspielerin Jagemann sich weigern musste, am Begräbnistage Schillers öffentlich zu spielen, ehe das Theater nur für diesen einen Tag geschlossen wurde. Und das war dieselbe Person, über welche Frau von Stein an Schillers Witwe am 4. September 1809 schrieb: „Gestern Abend war ich wegen des Herzogs Geburtstag am Hof. Es war brillant; aber besonders bei Festen wird mir's traurig. Die Hauptperson war geschwind weg, ich auch. Es war ein schöner Abend; ich ging in Begleitung meiner Jungfer (es war schon dunkel) nach dem römischen Haus. Da sagte mir Friederike, dass der Herzog mit Mlle. Jagemann unter den Säulen dasass. Ich wandte geschwind um. So machte sich unser Landesvater mit seinem Schätzchen lustig, indessen man bei Hofe im Schweisse des Angesichts seinen Geburtstag feierte, denn es war fürchterlich heiss in den Zimmern, wo man den schön gestirnten Himmel entbehren musste.“ Dieser „Landesvater“ war taktvoll genug, um von den Erben Schillers dessen berühmte von Dannecker geschaffene Büste für 200 Dukaten anzukaufen und — im Postament dieser Büste den Schädel Schillers zu verwahren, bis auf Andringen Ludwig I. von Bayern am 16. September 1827 der Schädel und die mühsam zusammengesuchten Gebeine Schillers in der Fürstengruft zu Weimar beigesetzt wurden.

Als Goethe endlich dem Andringen der öffentlichen Meinung nachgeben musste, liess er am 10. August 1805 auf der Bühne zu Lauchstädt Schillers Glocke dramatisch aufführen und schloss daran

den geistvollen, zu Ehren Schillers gedichteten Epilog. Daraus entnehmen wir die herrlichen Stellen: „Indessen schritt sein Geist gewaltig fort Ins Ewige des Wahren, Guten, Schönen; Und hinter ihm, in wesenlosem Scheine, Lag, was uns alle bändigt, das Gemeine.“ „Er wendete die Blüte höchsten Strebens, das Leben selbst, an dieses Bild des Lebens.“ „Zum Höchsten hat er sich emporgeschwungen, mit allem, was wir schätzen, eng verwandt. So feiert ihn! denn was dem Mann das Leben nur halb erteilt, soll ganz die Nachwelt geben.“ „Er glänzt uns vor, wie ein Komet entschwindend, Unendlich Licht mit seinem Licht verbindend.“

Gewiss sind diese Verse in Goethes Munde ein Bekenntnis von weitreichender Bedeutung; man kann sich aber trotzdem des schmerzlichen Gefühls nicht erwehren, dass ein angemesseneres Verhalten Goethes beim Tode Schillers eine sittliche Pflichterfüllung gewesen wäre, welche diesen Epilog hundertfach aufgewogen hätte.

Noch weniger verzeihlich ist, dass sich Goethe gerade in der Zeit am wenigsten um das Schicksal der Schillerschen Familie kümmerte, da diese eine Hilfe am nötigsten brauchte. Nach Schillers Tode wurden in kurzer Zeit in ganz Deutschland 8000 Thaler für dessen Hinterlassene zusammengebracht. Dalberg gewährte eine Pension von 600 Gulden; Zacharias Becker in Gotha setzte durch, dass alle grösseren Bühnen Theatervorstellungen veranstalteten, deren Reinertrag den Erben Schillers zufloss. Der Buchhändler Cotta schrieb am 12. Mai 1805 an die Witwe: „Die Erziehung der beiden Knaben, wünschte ich, überliessen Sie mir; wie wäre es, wenn Sie zu uns nach Schwaben zögen? Über alles Übrige seien Sie ohne Sorgen — ich habe hierüber Pläne genug. Da Sie nun dringende Ausgaben haben werden, so bitte ich, für jedes Bedürfnis p. Wechsel auf mich zu ziehen.“ Das war doch ein echtes Mannes- und Christenwort. Der berühmte Arzt Hufeland schrieb der Witwe Schillers aus Berlin, dass „die Königin Luise unbeschreiblich von diesem Verlust gerührt war“; der Kronprinz (Friedrich Wilhelm IV.) und Prinz Wilhelm (Kaiser Wilhelm I.) sendeten durch ihren Erzieher Delbrück an die beiden Söhne Schillers zwei Medaillen. W i l h e l m v o n H u m b o l d t schrieb aus Rom an G o e t h e am 5. J u n i 1805: „Nichts hat mich je gleich stark erschüttert, als die schreckliche Nachricht vom Tode Schillers. Es ist das erste Mal, dass ich einen erprüften Freund, mit dem sich durch Jahre des Zusammenseins Gedanken und Empfindungen innig

vermischt hatten, verliere, und ich fühle jetzt die Trennung, in der wir in den letzten Jahren lebten, noch schrecklicher. Er ist hingeschieden, ohne selbst einen von denen, die ihm zunächst lieb waren, verloren zu haben. Wie einsam Sie sich fühlen müssen, kann ich mir denken; und doch beneide ich Sie unendlich.

Jedes Schauspiel Schillers ist eigentlich ein neuer Versuch; in jedem ist ein sichtbarer Fortschritt; hätte Schiller noch länger gelebt, er hätte sich bis zum Gipfel hinaufgearbeitet. Nach ihm, wer kann auf dieser Bahn weiter gehen? Jn wem ist diese Verbindung kritischer und intellektueller Kraft? Dass der arme Schiller nun auch Ihren Faust nie vollendet sieht. Wohin ich denke, sehe ich abgerissene Fäden, die nichts wieder anknüpft.“ Und an die Witwe Schillers schreibt Humboldt am 20. Juli 1805: „Mich hat Schillers Tod unendlich niedergeschlagen. Ich kann wohl behaupten, dass ich meine ideenreichsten Tage mit ihm zugebracht habe. Ein so rein intellektuelles Genie, so zu allem Höchsten in Dichtkunst und Philosophie ewig aufgelegt, von so ununterbrochenem edlem und sanftem Ernst, von so parteilos gerechter Beurteilung, wird ebensowenig in längerer Zeit wieder aufstehen, als eine solche Kunst im Schreiben oder Reden.“ Ähnlich schreibt Ludwig I. von Bayern (damals Kronprinz) am 4. Mai 1808 an Schillers Witwe: „Die Werke seiner grossen reinen Seele begleiten mich auf all meinen Reisen, Nahrung für Herz und Geist, Befriedigung meiner Sehnsucht.“

Die eigenen Zeugnisse beider Dichter über ihr gegenseitiges Verhältnis.

Sowie wir oben die wichtigsten Herzensergüsse Schillers über Goethe aus dessen Briefwechsel mit Körner entnehmen mussten, als es sich um die beiderseitige Abstossung der Dichter handelte, so auch jetzt wieder, da wir die Anziehung darzulegen haben. Schiller berichtet an Körner (Jena den 1. September 1794): „Bei meiner Zurückkunft fand ich einen sehr herzlichen Brief von Goethe, der mir nun endlich mit Vertrauen entgegenkommt. Wir hatten vor sechs Wochen über Kunst und Kunsttheorie ein Langes und Breites gesprochen und uns die Hauptideen mitgeteilt, zu denen wir auf ganz verschiedenen Wegen gekommen waren. Zwischen diesen Ideen fand sich eine unerwartete Übereinstimmung, die um so interessanter war, weil sie wirklich aus der grössten Verschiedenheit der Gesichtspunkte hervor-

ging. Ein jeder konnte dem andern etwas geben, was ihm fehlte, und etwas dafür empfangen. Seit dieser Zeit haben diese ausgestreuten Ideen bei Goethe Wurzel gefasst, und er fühlt jetzt ein Bedürfnis, sich an mich anzuschliessen und den Weg, den er bisher allein und ohne Aufmunterung betrat, in Gemeinschaft mit mir fortzusetzen. Gestern erhielt ich schon einen Aufsatz von ihm, worin er die Erklärung der Schönheit: dass sie Vollkommenheit mit Freiheit sei, auf organische Naturen anwendet.“ Darauf erwidert Körner am 10. September 1794: „Dass Du und Goethe euch einander genähert habt, macht mir wahre Freude. Meyer erzählte mir von einem Briefe Goethes, der Deines Lobes voll ist: er habe lange nicht solchen geistigen Genuss gehabt, als bei Dir in Jena. Lass mich ja von eurem Briefwechsel soviel als möglich erfahren.“ Ebenso schreibt Körner am 15. April 1796: „Dein Verhältnis mit Goethe freut mich immer mehr. Seine mannigfaltigen Attentionen für Dich, und das Zutrauen, mit dem er Dich über eins seiner Lieblingsprodukte schalten und walten lässt, beweisen für seine herzliche Anhänglichkeit. Eure Verbindung muss für euch beide eine Quelle von vielem Genuss sein, und für die Kunst habe ich grosse Erwartungen davon, deren Erfüllung fast bloss von Deiner Gesundheit abhängt. Ich sehe eine Möglichkeit, wie Ihr zusammen ein dramatisches Werk hervorbringen könntet — und was würde das werden! Aber auch ohne diesen Fall müssen sich in euern Werken die köstlichsten Folgen von dieser gegenseitigen Annäherung immer mehr zeigen.“

Eine Bestätigung dieser Körnerschen Hoffnungen giebt Schiller in einem Briefe an Körner vom 2. März 1795: „Unser Zusammensein hat Vieles bei mir entwickelt; aber seit dieser Zeit hat niemand auf mich gewirkt als Goethe. Es ist mir nicht schwer geworden, mich in seinen Kopf hineinzudenken, und vor manchen von seinen Ideen, die das Gepräge der Reife haben, habe ich Achtung bekommen. Jetzt strebe ich, in meiner Philosophie der Kunst die höchste Bestimmtheit mit Leben und Wärme zu verbinden und gleichweit von Seichtheit und metaphysischer Trockenheit zu bleiben.“ Hierzu kommt ein Brief Schillers an Körner vom 31. August 1798, worin es heisst: „Seit vier Jahren hat unser Verhältnis sich immer in Bewegung und im Wachsen erhalten. Diese vier Jahre haben mir selbst eine festere Gestalt gegeben und mich rascher vorwärts gerückt, als es ohne das hätte geschehen können. Es ist eine Epoche meiner Natur, und sie

würde noch reicher und bedeutender geworden sein, wenn auch wir in dieser Zeit uns näher gelebt hätten."

Ähnlich berichtet Schiller an seine Gattin von Weimar aus am 20. September 1794: „Ich bringe die meiste Zeit des Tages mit Goethen zu, so dass ich bei meinem langen Schlafen kaum für die nötigsten Briefe noch Zeit übrig habe. Vor einigen Tagen waren wir von $^1/_2$12, wo ich angezogen war, bis nachts 11 Uhr ununterbrochen beisammen. Er las mir seine Elegien vor (die römischen, um 1789/90 entstanden), die zwar schlüpfrig und nicht sehr decent sind, aber zu den besten Sachen gehören, die er gemacht hat. Sonst sprachen wir sehr viel von seinen und meinen Sachen, von anzufangenden und angefangenen Trauerspielen und dergleichen."

Es dürfte am richtigsten sein, gleich hier anzuschliessen, was Schillers Gattin in ihrem Versuch „Fragmente über Schiller, Goethe und ihre Zeitgenossen" niedergelegt hat. Für ihre Kinder schrieb sie am 4. August 1805 folgendes nieder: „Meine Liebe zu eurem Vater soll euch sein Bild entwerfen, denn niemand kannte ihn wie ich, kannte den ganzen Reichtum seines Herzens. Lernt von ihm euch selbst überwinden! Er war so oft leidend, und doch gewöhnte sich sein Geist, endlich über das körperliche Gefühl zu siegen. Immer thätig, strebte sein Geist rastlos nach Wahrheit. Sein Leben war ein Bestreben, sich zu vervollkommnen. Selbst seine vollendetste Arbeit genügte seinem Geiste oft nicht. Aber er verzagte auch nicht kleinlich mutlos an seiner Kraft. Es gab keinen Menschen, der, ohne stolz zu sein, so erhaben über das Urteil der Welt war."

Desgleichen schreibt sie im Februar 1806: „Es ist ebenso unmöglich, Schillers Bild zu entwerfen, als das Meer zu malen. Gross und schön, wie ein höheres Wesen, stand er da; sein Herz, seine Liebe umfing die Welt, die er erblickte; aber die Welt kam seinem Geist nicht nahe, sie erschien ihm nur in dem Spiegel seiner reinen Seele wieder. Er war einfach und liebenswürdig in seiner Erscheinung, klug und bedeutend immer; kein fades Wort sprach sein Mund aus. Seine Unterhaltung war immer tief, jedes Gespräch war beinahe eine Schöpfung seines Geistes. Man wurde emporgetragen über die Welt und über die Dinge, und kam sich selbst auf einem höheren Standpunkt stehend vor. Er war duldsam gegen jede Geistesverirrung, nur Leerheit und nichtige Anmassung war ihm zuwider. Man hätte ihm alles frei gestehen können, selbst ein Verbrechen. Er war stolz,

aber nicht auf kleinliche Vorzüge, sondern er fühlte nur, was er sei, was er leiste. Für kleine Schmeicheleien, für Lob war er nicht empfänglich; er freute sich nur, wenn er anerkannt wurde, weil er gern Menschen fand, die ihn verstanden.

Goethe verstand ihn allein in den hohen Momenten unter seinen Freunden: davon bin ich Zeuge. Wie glänzende Meteore gingen diese beiden Erscheinungen oft aneinander vorüber, und einer fasste die Flamme des andern auf, ohne sich zu zerstören. Schillers Geist stieg immer wieder aus der tiefsten Tiefe mit Kraft aufwärts zum reinen Element. Goethe hingegen suchte seinen Geist auszusprechen in den grossen Ansichten der Natur. Er suchte die ganze Harmonie des Unendlichen mit menschlichen Ansichten zu verbinden. Man kann keinem der Gefühle widerstehen, welche er ausspricht: man wird hingerissen von der Gewalt.

So vereinigten die beiden Geister die höchste Kraft und den höchsten reinsten Willen. Goethe hat in seinen Gedichten die ganze Natur, die er reich und gross anschaut, niedergelegt, und was er gedichtet, ist der Ausfluss seiner Natur und kann sich keine andre Natur anmuten. Herder hat die Natur in einer philosophisch-poetischen Form wiedergeben wollen; aber seinen Poesien und Erfindungen fehlt die Sprache, die allgemein verständlich anspricht. Schiller vereinigte beides in seinen Werken, was Herder und Goethe einzeln besassen. Er spricht die Natur aus, doch so, dass er die höchste innere Natur mit dem höchsten Geistigen verbunden darstellen wollte. Die Generation nach Goethe und Schiller fühlte wohl Kräfte in sich erwachen und grosse Ideen schweben ihr vor; aber statt sie reifen zu lassen, soll alles gleich ausgesprochen sein und so auch zu andern sprechen.

Schiller hat sich nach niemandem gebildet, sondern ist immer sich selbst gefolgt. Zwei Geister, die grosse Kräfte haben, müssen sich in ihrer Bahn begegnen; aber keiner braucht den andern in seinen Kreis hineinzuzwängen. Nur Menschen, die den Reichtum solcher Naturen nicht zu fassen vermögen, können behaupten, Schiller habe sich nach Goethe gebildet. Ein vereinigtes Streben grosser Kräfte kann mehr Wirkungen hervorbringen, aber zwei solche genialische Naturen können sich nicht nach einander bilden. Wenn man Goethes und Schillers Gespräche hörte, so bewunderte man immer an Goethe den Reichtum, die Tiefe und Kraft seiner Natur; aber an Schiller

immer die hohe geistige Kraft, die Resultate der Natur in eine geistige Form zu bringen.“

Kürzer, aber dem Sinne nach ganz ebenso wie die Witwe Schillers urteilt deren Schwester Karoline von Wolzogen (a. a. O. II, 116 f.): „Auf die Einladung zur Teilnahme an den Horen besuchte Goethe Schillern in Jena, und in einem Gespräch entstand die Annäherung, die wir so lange gewünscht hatten. Es war eine merkwürdige Stunde, über die ein günstiges Geschick den reichsten Segen ausschüttete. Aus dem vertrauten freundschaftlichen Verkehr solcher Geister mussten die edelsten Früchte hervorkeimen. Keine Nation, keine Periode der Litteratur bietet uns einen so schönen, aus echter, reiner Begeisterung für Wahrheit und Schönheit entsprungenen Verein, ein so inniges, neidloses Zusammenstreben nach dem höchsten Ziele dar.“

Von grösster Tragweite ist ein Urteil, welches Schiller am 23. November 1800, also nach siebenjähriger Freundschaft mit Goethe, über diesen aus Weimar an die Gräfin Schimmelmann schrieb. Dieses ruhig gehaltene, aber überaus liebevolle Urteil wiegt das frühere des durch und durch subjektiven Herder wohl zehnmal auf. Schiller sagt dort: „Meine Bekanntschaft mit Goethe halte ich auch jetzt noch, nach einem Zeitraum von sechs Jahren, für das wohlthätigste Ereignis meines ganzen Lebens. Nach meiner innigsten Überzeugung kommt kein Dichter ihm an Tiefe der Empfindung und an Zartheit derselben, an Natur und Wahrheit und zugleich an hohem Kunstverdienst auch nur von weitem bei. Die Natur hat ihn reicher ausgestattet als irgend einen, der nach Shakespere aufgestanden ist. Und ausser diesem, was er von der Natur erhalten hat, hat er sich durch rastloses Nachforschen und Studium mehr gegeben als irgend ein andrer. Er hat es sich seit zwanzig Jahren mit der redlichsten Anstrengung sauer werden lassen, die Natur in allen ihren drei Reichen zu studieren, und ist in die Tiefen dieser Wissenschaft gedrungen. Aber diese höheren Vorzüge seines Geistes sind es nicht, die mich an ihn binden. Wenn er nicht als Mensch den grössten Wert von allen hätte, die ich persönlich je habe kennen lernen, so würde ich sein Genie nur in der Ferne bewundern. Ich darf wohl sagen, dass ich in den sechs Jahren, die ich mit ihm zusammen lebte, auch nicht einen Augenblick an seinem Charakter irre geworden bin. Er hat eine hohe Wahrheit und Biederkeit in seiner Natur und den höchsten Ernst für das Rechte und Gute; darum haben sich Schwätzer und

Heuchler und Sophisten in seiner Nähe immer übel befunden. Diese hassen ihn, weil sie ihn fürchten; und weil er das Falsche und Seichte im Leben und in der Wissenschaft herzlich verachtet und den falschen Schein verabscheut, so muss er in der jetzigen bürgerlichen und litterarischen Welt notwendig es mit vielen verderben."

Es ist wohl zweckentsprechend, wenn wir hier die Urteile Goethes über Schiller aus Goethes späterem Leben anschliessen, soweit nicht diese Urteile bereits in den Zusammenhang unserer Darstellung verflochten sind.

Schon bald nach Schillers Tode, im Jahre 1808, nahm Goethe Schillern gegen Schopenhauer in Schutz mit den Worten: „Ich nehme mir die Freiheit, Schiller für einen Dichter, sogar für einen grossen, zu halten, obwohl die neuesten Imperatoren und Diktatoren versichert haben, er sei keiner." Ganz ähnlich äussert er sich im Jahre 1815 gegen Boisserée: „Schiller war ein ganz anderer als die Schlegel und Tieck; er war der letzte Edelmann unter den deutschen Schriftstellern, sans tache et sans reproche." In einem Gespräch mit Riemer (1825) legt Goethe das Bekenntnis ab: „Schiller griff in einen grossen Gegenstand kühn hinein. Er betrachtete und wendete ihn hin und her und sah ihn so und so an und handhabte ihn so und so. Er sah einen Gegenstand gleichsam nur von aussen an; eine stille Entwicklung von innen war nicht seine Sache. Und wie er überall kühn zu Werke ging, so war er auch nicht für vieles."

Am bedeutsamsten sind Goethes Äusserungen gegen Eckermann aus den letzten Jahren seines Lebens. „Für uns bedurfte es keiner sogenannten besonderen Freundschaft, denn wir hatten das herrlichste Bindungsmittel in unseren gemeinschaftlichen Bestrebungen gefunden." „Es waltete bei meiner Bekanntschaft mit Schiller durchaus etwas Dämonisches ob. Wir konnten früher, wir konnten später zusammengeführt werden; aber dass wir es gerade in der Epoche wurden, wo ich die italienische Reise hinter mir hatte, und Schiller der philosophischen Spekulationen müde zu werden anfing, war von Bedeutung und für beide von grösstem Erfolg." „Schiller mochte sich stellen wie er wollte: er konnte gar nichts machen, was nicht immer bei weitem grösser herauskam, als das Beste dieser Neueren (d. h. der Romantiker); ja wenn Schiller sich die Nägel beschnitt, war er grösser als diese Herren." (Den 17. Januar 1827.) „Schiller erzählt hier,

wie immer, im absoluten Besitz seiner erhabenen Natur (d. h. in den mündlichen Äusserungen Schillers, welche Christiane von Wurmb Goethen zugesendet hatte); er ist so gross am Theetisch, wie er es im Staatsrat gewesen sein würde. Nichts geniert ihn, nichts engt ihn ein, nichts zieht den Flug seiner Gedanken herab; was in ihm von grossen Ansichten lebt, geht immer frei heraus ohne Rücksicht und ohne Bedenken. Das war ein rechter Mensch, und so sollte man auch sein."

Mag die verschönernde Ferne, die Ehrfurcht vor dem grossen toten Freunde, das Gefühl der eigenen Vereinsamung, diese Worte unwillkürlich mit beeinflusst haben: jedenfalls wiegen sie im Munde des greisen Goethe ungeheuer schwer, um so schwerer darum, weil Goethe ebenso wie Schiller durchdrungen ist von dem Bewusstsein, dass er durch Schillers persönlichen Einfluss während dessen Leben wie durch die Nachwirkung seines Geistes ein Goethe höherer Ordnung, aus einem pantheistischen Optimisten ein mehr theistischer Optimist geworden ist.

Das innere Verhältnis der beiden Dichter wird noch mehr als in den voranstehenden Zeugnissen in seiner Tiefe erfasst im Schiller-Humboldtschen Briefwechsel. Wir schicken voran ein Zeugnis Humboldts: „Schillers Ziel war so gesteckt, dass er nie an einen Endpunkt gelangen konnte, und die immer fortschreitende Thätigkeit seines Geistes hätte auch bei längerem Leben keinen Stillstand besorgen lassen." „Der gegenseitige Einfluss dieser beiden grossen Männer aufeinander war der mächtigste und würdigste. Jeder fühlte sich dadurch angeregt, gestärkt und ermutigt auf seiner eigenen Bahn; jeder sah klarer und richtiger ein, wie auf verschiedenen Wegen sie dasselbe Ziel vereinte. Keiner zog den andern in seinen Pfad herüber. Wie durch ihre unsterblichen Werke, haben sie durch ihre Freundschaft, in der sich das geistige Zusammenstreben unlösbar mit den Gesinnungen des Charakters und den Gefühlen des Herzens verwebte, ein bis dahin nie gesehenes Vorbild aufgestellt, und auch dadurch den deutschen Namen verherrlicht."

In dem Briefe an Humboldt vom 1. Februar 1796 redet Schiller von „aller ungeheuern Verschiedenheit zwischen Goethe und mir". Die Einheit in dieser Verschiedenheit betont er in dem Briefe an Humboldt vom 21. März 1796: „Es ist erstaunlich,

wieviel Realistisches schon die zunehmenden Jahre mit sich bringen, wie viel der anhaltende Umgang mit Goethe und das Studium der Alten, die ich erst nach dem Carlos habe kennen lernen, bei mir nach und nach entwickelt hat. Dass ich auf dem Wege, den ich nun einschlage, in Goethes Gebiet gerate und mich mit ihm werde messen müssen, ist freilich wahr; auch ist es ausgemacht, dass ich hierin neben ihm verlieren werde. Weil mir aber auch etwas übrig bleibt, was Mein ist und Er nie erreichen kann, so wird sein Vorzug mir und meinem Produkt keinen Schaden thun und ich hoffe, dass die Rechnung sich ziemlich heben soll. Man wird uns, wie ich in meinen mutvollsten Augenblicken mir verspreche, verschieden spezifizieren, aber unsere Arten einander nicht unterordnen, sondern unter einem höheren idealischen Gattungsbegriff einander koordinieren."

Diesen höheren Gattungsbegriff hat Schiller in einem Briefe an Humboldt vom 25. Dezember 1795 selbst bereits aufgestellt. Dort vergleicht er die naive und die sentimentalische Poesie, als deren Hauptvertreter in der neueren deutschen Dichtkunst man Goethe und Schiller ansehen kann. Er sagt dort: „Soviel ist aber gewiss, dass die naive Poesie einen begrenzteren Gehalt, die sentimentalische eine weniger vollkommene Form hat. Freilich nimmt jede in demselben Grade mehr von dem Vorzug der anderen an, als sie dem „absoluten Dichtungsbegriff" sich mehr nähert und den Artcharakter mehr ablegt. Naive Poesie verhält sich zur sentimentalischen, wie naive Menschheit zur sentimentalischen. Die bloss naive Menschheit hat nicht den Gehalt für den Geist, welchen die sentimentalische, in der Kultur begriffene besitzt; umgekehrt kommt die sentimentalische der naiven in der Form nicht gleich. Aber die sentimentalische, wenn sie sich vollendet hat, ist weit über die naive erhaben. Hat sie sich aber vollendet, so ist sie nicht mehr sentimentalisch, sondern „idealisch". Dem Begriff nach ist die sentimentalische Dichtkunst freilich der Gipfel; aber sie kann ihren Begriff nie erfüllen, und erfüllte sie ihn, so würde sie aufhören, eine poetische Art zu sein." Hier öffnet Schiller den Fernblick in eine ungeheure Höhe: er schaut in Ideal der Vollendung, welches nur als höchster Gattungsbegriff existiert, aber doch als der Einheitspunkt vorhanden sein muss, auf welchen sich die beiden als Gegensatz existierenden Hauptarten der Poesie beziehen.

Das gegenseitige Verhältnis Schillers und Goethes nach Aussprüchen in ihrem Briefwechsel.

(4. Aufl. 2 Bde. 1881.)

Hier sind besonders in den ersten Jahren des näheren Verkehrs eine Reihe von wichtigen Äusserungen zu verzeichnen, welche zur wechselweisen Selbstorientierung der beiden Dichter dienen. So beginnt denn Schiller (Jena den 23. August 1794) mit folgendem denkwürdigen Bekenntnis: „Die neulichen Unterhaltungen mit Ihnen haben meine ganze Ideenmasse in Bewegung gebracht. Über so manches, worüber ich mit mir selbst nicht recht einig werden konnte, hat die Anschauung Ihres Geistes (denn so muss ich den Totaleindruck Ihrer Ideen auf mich nennen) ein unerwartetes Licht in mir angesteckt. Mir fehlte das Objekt, der Körper, zu mehreren spekulativen Ideen, und Sie brachten mich auf die Spur davon. Ihr beobachtender Blick, der so still und rein auf den Dingen ruht, setzt Sie nie in Gefahr, auf den Abweg zu geraten, in den sowohl die Spekulation als die willkürliche und bloss sich selbst gehorchende Einbildungskraft sich so leicht verirrt. In Ihrer richtigen Intuition liegt alles und weit vollständiger, was die Analysis mühsam sucht; und nur weil es als ein Ganzes in Ihnen liegt, ist Ihnen Ihr eigener Reichtum verborgen; denn leider wissen wir nur das, was wir scheiden. Geister Ihrer Art wissen daher selten, wie weit sie gedrungen sind, und wie wenig Ursache sie haben, von der Philosophie zu borgen, die nur von ihnen lernen kann. Diese kann bloss zergliedern, was ihr gegeben wird, aber das Geben selbst ist nicht die Sache des Analytikers, sondern des Genies, welches unter dem dunkeln, aber sichern Einflusse reiner Vernunft nach objektiven Gesetzen verbindet.

Lange schon habe ich, obgleich aus ziemlicher Ferne, dem Gang Ihres Geistes zugesehen, und den Weg, den Sie sich vorgezeichnet haben, mit immer erneuter Bewunderung bemerkt. Sie suchen das Notwendige der Natur; aber Sie suchen es auf dem schwersten Wege, vor welchem jede schwächere Kraft sich wohl hüten wird. Sie nehmen die ganze Natur zusammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen; in der Allheit ihrer Erscheinungsarten suchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organisation steigen Sie, Schritt vor Schritt, zu der mehr verwickelten hinauf, um endlich

die verwickelste von allen, den Menschen, genetisch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, dass Sie ihn der Natur gleichsam nacherschaffen, suchen Sie in seine verborgene Technik einzudringen. Sobald Sie aber von der Anschauung zur Abstraktion übergingen, so mussten Sie rückwärts Begriffe wieder in Intuitionen umwandeln, und Gedanken in Gefühle verwandeln, weil nur durch diese das Genie hervorbringen kann.

So ungefähr beurteile ich den Gang Ihres Geistes, und ob ich recht habe, werden Sie selbst am besten wissen. Was Sie aber schwerlich wissen können (weil das Genie sich immer selbst das grösste Geheimnis bleibt), ist die schöne Übereinstimmung Ihres philosophischen Instinktes mit den reinsten Resultaten der spekulierenden Vernunft. Beim ersten Anblick zwar scheint es, als könne es keine grösseren Opposita geben, als den spekulativen Geist, der von der Einheit, und den intuitiven, der von der Mannigfaltigkeit ausgeht. Sucht aber der erste mit keuschem und treuem Sinn die Erfahrung, und sucht der letzte mit selbstthätiger freier Denkkraft das Gesetz, so kann es gar nicht fehlen, dass nicht beide einander auf halbem Wege begegnen werden. Zwar hat der intuitive Geist nur mit Individuen und der spekulative nur mit Gattungen zu thun. Ist aber der intuitive genialisch, und sucht er in dem Empirischen den Charakter der Notwendigkeit auf, so wird er zwar immer Individuen, aber mit dem Charakter der Gattung erzeugen; und ist der spekulative Geist genialisch, und verliert er, indem er sich darüber erhebt, die Erfahrung nicht, so wird er zwar immer nur Gattungen, aber mit der Möglichkeit des Lebens und mit gegründeter Beziehung auf wirkliche Objekte erzeugen.“

Darauf erwidert G o e t h e am 27. August 1794: „Reiner Genuss und wahrer Nutzen kann nur wechselseitig sein, und ich freue mich, Ihnen gelegentlich zu entwickeln, was mir Ihre Unterhaltung gewährt hat; wie ich von jenen Tagen an auch eine Epoche rechne, und wie zufrieden ich bin, ohne sonderliche Aufmunterung auf meinem Wege fortgegangen zu sein, da es nun scheint, als wenn wir, nach einem so unvermuteten Begegnen, miteinander fortwandern müssten. Ich habe den redlichen und so seltenen Ernst, der in allem erscheint, was Sie geschrieben und gethan haben, immer zu schätzen gewusst; und ich darf nunmehr Anspruch machen, durch Sie selbst mit dem Gange Ihres Geistes, besonders in den letzten Jahren bekannt zu werden. Haben wir uns wechselseitig die Punkte klar gemacht, wohin

wir gegenwärtig gelangt sind, so werden wir desto ununterbrochener gemeinschaftlich arbeiten können.

Alles was an und in mir ist, werde ich mit Freuden mitteilen. Denn da ich sehr lebhaft fühle, dass mein Unternehmen das Mass der menschlichen Kräfte und ihre irdische Dauer weit übersteigt, so möchte ich manches bei Ihnen deponieren, und dadurch nicht allein erhalten, sondern auch beleben.

Wie gross der Vorteil Ihrer Teilnehmung für mich sein wird, werden Sie bald selbst sehen, wenn Sie, bei näherer Bekanntschaft, eine Art Dunkelheit und Zaudern bei mir entdecken, über die ich nicht Herr werden kann, wenn ich mich ihrer gleich deutlich bewusst bin."

Schiller an Goethe (Jena den 31. August 1794): „Ich begreife nunmehr vollkommen, dass die so sehr verschiedenen Bahnen, auf denen Sie und ich wandelten, uns nicht wohl früher, als gerade jetzt, mit Nutzen zusammenführen konnten. Nun kann ich aber hoffen, dass wir, soviel von dem Wege noch übrig sein mag, in Gemeinschaft durchwandeln werden; und mit um so grösserem Gewinn, da die letzten Gefährten auf einer langen Reise sich immer am meisten zu sagen haben.

Erwarten Sie bei mir keinen grossen materiellen Reichtum von Ideen; dies ist es, was ich bei Ihnen finden werde. Mein Bedürfnis und Streben ist, aus wenigem viel zu machen; und wenn Sie meine Armut an allem, was man erworbene Kenntnis nennt, einmal näher kennen sollten, so finden Sie vielleicht, dass es mir in manchen Stücken damit mag gelungen sein. Weil mein Gedankenkreis kleiner ist, so durchlaufe ich ihn eben darum schneller und öfter, und kann eben darum meine kleine Barschaft besser nutzen, und eine Mannigfaltigkeit, die dem Inhalte fehlt, durch die Form erzeugen. Sie bestreben sich, Ihre grosse Ideenwelt zu simplifizieren; ich suche Varietät für meine kleinen Besitzungen. Sie haben ein Königreich zu regieren, ich nur eine etwas zahlreiche Familie von Begriffen, die ich herzlich gern zu einer kleinen Welt erweitern möchte.

Ihr Geist wirkt in einem ausserordentlichen Grade intuitiv, und alle Ihre denkenden Kräfte scheinen auf die Imagination, als ihre gemeinschaftliche Repräsentation, gleichsam kompromittiert zu haben. Im Grunde ist das Höchste, was der Mensch aus sich machen kann, sobald es ihm gelingt, seine Anschauung zu generalisieren und seine

Empfindung gesetzgebend zu machen. Darnach streben Sie und in wie hohem Grade haben Sie es schon erreicht! Mein Verstand wirkt eigentlich mehr symbolisierend, und so schwebe ich, als eine Zwitterart, zwischen dem Begriff und der Anschauung, zwischen der Regel und der Empfindung, zwischen dem technischen Kopf und dem Genie. Dies ist es, was mir besonders in früheren Jahren, sowohl auf dem Felde der Spekulation als der Dichtkunst, ein ziemlich linkisches Ansehen gegeben; denn gewöhnlich übereilte mich der Poet, wo ich philosophieren sollte, und der philosophische Geist, wo ich dichten wollte. Noch jetzt begegnet es mir häufig genug, dass die Einbildungskraft meine Abstraktionen und der kalte Verstand meine Dichtung stört. Kann ich dieser beiden Kräfte insoweit Meister werden, dass ich einer jeden durch meine Freiheit ihre Grenzen bestimmen kann, so erwartet mich noch ein schönes Los; leider aber, nachdem ich meine moralischen Kräfte recht zu kennen und zu gebrauchen angefangen, droht eine Krankheit, meine physischen zu untergraben."

Schiller an Goethe den 29. September 1794: „Es wird mir Zeit kosten, alle die Ideen zu entwirren, die Sie in mir aufgeregt haben; aber keine einzige, hoffe ich, soll verloren sein." Derselbe den 20. Oktober 1794: „So verschieden die Werkzeuge auch sind, mit denen Sie und ich die Welt anfassen, und so verschieden die offensiven und defensiven Waffen, die wir führen, so glaube ich doch, dass wir auf einen Hauptpunkt zielen."

Goethe an Schiller (Weimar den 26. Oktober 1794): „Das mir übersandte Manuskript habe ich sogleich mit grossem Vergnügen gelesen; ich schlürfte es auf einen Zug hinunter. (Gemeint sind Schillers Ästhetische Briefe u. s. w.) Wie uns ein köstlicher, unsrer Natur analoger Trank willig hinunterschleicht und auf der Zunge schon durch gute Stimmung des Nervensystems seine heilsame Wirkung zeigt, so waren mir diese Briefe angenehm und wohlthätig; und wie sollte es anders sein, da ich das, was ich für Recht seit langer Zeit erkannte, was ich teils lobte, teils zu loben wünschte, auf eine so zusammenhängende und edle Weise vorgetragen fand?

Wir wollen getrost und unverrückt so fortleben und wirken, und uns in unserm Sein und Wollen ein Ganzes denken, um unser Stückwerk nur einigermassen vollständig zu machen."

Schiller an Goethe den 16. November 1794: „Dieses unholde Wetter, das alle Empfindungswerkzeuge zuschliesst, hat mich

in voriger Woche für alles, was Leben heisst, vernichtet; und mir ist, da ich aus diesem Geistesschlummer wieder zu mir selbst komme, als ob ich Sie nach einem langen Zwischenraume wieder fände. Herzlich verlangt mich nach einer freundlichen Spur von Ihnen.“ Derselbe am 2. Januar 1795: „Meine besten Wünsche zu dem neuen Jahr, und noch einen herzlichen Dank für das verflossene, das mir durch Ihre Freundschaft vor allen übrigen ausgezeichnet und unvergesslich ist.“

Hierauf antwortet Goethe am 3. Januar: „Viel Glück zum neuen Jahr! Lassen Sie uns dieses zubringen, wie wir das vorige geendigt haben: mit wechselseitiger Teilnahme an dem, was wir lieben und treiben. Wenn sich die Gleichgesinnten nicht anfassen, was soll aus der Gesellschaft und der Geselligkeit werden! Ich freue mich, in der Hoffnung, dass Einwirkung und Vertrauen sich zwischen uns immer vermehren werden.“

Schiller an Goethe den 7. Januar 1795: „Ihr Hiersein wird eine Quelle von Geistes- und Herzensnahrung für mich sein. Besonders sehne ich mich auch darnach, gewisse Dichterwerke in Gemeinschaft mit Ihnen zu geniessen.“

Goethe an Schiller den 18. Februar 1795: „Durch den guten Mut, den mir die neuliche Unterredung eingeflösst, belebt, habe ich schon das Schema zum fünften und sechsten Buche (des Wilhelm Meister) ausgearbeitet. Wie viel vorteilhafter ist es, sich in andern, als in sich selbst zu bespiegeln.“

Schiller an Goethe den 19. Februar 1795: „Wie gern will ich von Ihrer Einladung Gebrauch machen, sobald ich meiner Gesundheit ein wenig trauen kann. Mich verlangt herzlich darnach, und meine Frau wird mir keine Ruhe lassen, diesen Besuch auszuführen.“

Goethe an Schiller den 5. Oktober 1795: „Diese sonderbare Mischung von Anschauen und Abstraktion, die in Ihrer Natur ist, zeigt sich nun in vollkommenem Gleichgewicht, und alle übrigen poetischen Tugenden treten in schöner Ordnung auf.“ Derselbe den 15. Dezember 1795: „Ich habe Ihre Prinzipien und Deduktionen desto lieber, da sie mir unser Verhältnis sichern und mir eine wachsende Übereinstimmung versprechen; denn leider sind es öfter die Meinungen über die Dinge, als die Dinge selbst, wodurch die Menschen getrennt werden, wovon wir in Weimar die betrübtesten Dinge täglich erfahren.“

Schiller an Goethe den 28. Juni 1796: „Diese Tiefe bei einer ruhigen Fläche, die, überhaupt genommen, Ihnen so eigentümlich ist, ist ein vorzüglicher Charakterzug auch Ihres Wilhelm Meister."

Schiller an Goethe den 2. Juli 1796: „Es gehört zu dem schönsten Glück meines Daseins, dass ich die Vollendung dieses Produkts erlebte, dass sie noch in die Periode meiner strebenden Kraft fällt, dass ich aus dieser reinen Quelle (gemeint ist der Wilhelm Meister) noch schöpfen kann. Das schöne Verhältnis, das unter uns ist, macht es mir zu einer gewissen Religion, Ihre Sache hierin zu der meinigen zu machen, alles, was in mir Realität ist, zu dem reinsten Spiegel des Geistes auszubilden, der in dieser Hülle lebt, und so, in einem höhern Sinne des Worts, den Namen Ihres Freundes zu verdienen. Wie lebhaft habe ich bei dieser Gelegenheit erfahren, dass das Vortreffliche eine Macht ist, dass es auf selbstsüchtige Gemüter auch nur als eine Macht wirken kann, dass es dem Vortrefflichen gegenüber keine Freiheit giebt als die Liebe."

„Leben Sie jetzt wohl, mein geliebter, mein verehrter Freund! Wie rührt es mich, wenn ich denke, dass, was wir sonst nur in der weiten Ferne eines begünstigten Altertums suchen und kaum finden, mir in Ihnen so nahe ist. Wundern Sie sich nicht mehr, wenn es so wenige giebt, die Sie zu verstehen fähig und würdig sind. Die bewundernswürdige Natur, Wahrheit und Leichtigkeit Ihrer Schilderungen entfernt bei dem gemeinen Volk der Beurteiler allen Gedanken an die Schwierigkeit, an die Grösse der Kunst; bei denen aber, die dem Künstler zu folgen im stande sein könnten, wirkt die genialische Kraft, welche sie hier handeln sehen, so feindlich und vernichtend, bringt ihr bedürftiges Selbst so sehr ins Gedränge, dass sie es mit Gewalt von sich stossen, aber im Herzen und nur de mauvaise grace Ihnen gewiss am lebhaftesten huldigen."

Schiller an Goethe den 3. Juli 1796: „Sie knüpfen auf eine so simple und naturgemässe Art das Gleichgültige an das Bedeutende und umgekehrt, und verschmelzen die Notwendigkeit mit dem Zufall."

Nachdem Schiller in mehreren Briefen an Goethe in einer ganz unglaublich tiefen und feinsinnigen Weise dessen Wilhelm Meister ausgelegt hat, dankt ihm Goethe am 7. Juli 1796 mit folgenden Worten: „Wenn dieses nach Ihrem Sinn ist, so werden Sie auch Ihren eignen Einfluss darauf nicht verkennen; denn gewiss! ohne unser Verhältnis hätte ich das Ganze kaum, wenigstens nicht auf diese Weise,

zu stande bringen können. Hundertmal, wenn ich mich mit Ihnen über Theorie und Beispiel unterhielt, hatte ich die Situationen im Sinne, die jetzt vor Ihnen liegen, und beurteilte sie im Stillen nach den Grundsätzen, über die wir uns vereinigten. Auch nun schützt mich Ihre wärmende Freundschaft vor ein paar in die Augen fallenden Mängeln. Was Sie mir sagen, muss im Ganzen und Einzelnen in mir praktisch werden, damit das achte Buch sich Ihrer Teilnahme recht zu erfreuen habe. Fahren Sie fort, mich mit meinem eigenen Wirken bekannt zu machen; schon habe ich in Gedanken Ihren Erinnerungen entgegen gearbeitet."

„Wie selten findet man bei den Geschäften und Handlungen des gemeinen Lebens die gewünschte Teilnahme, und in diesem hohen ästhetischen Falle ist sie kaum zu hoffen. Denn wie viele Menschen sehen das Kunstwerk an sich selbst, wie viele können es übersehen; und dann ist es doch nur die Meinung, die alles sehen kann, was es enthält, und die reine Neigung, die dabei noch sehen kann, was ihm mangelt."

Goethe an Schiller am 9. Juli 1796: „Ich habe Ihnen für Ihren heutigen Brief den höchsten Dank zu sagen, indem Sie mich, durch die in demselben enthaltenen Erinnerungen nötigen, auf die eigentliche Vollendung des Ganzen aufmerksam zu sein. Ich bitte Sie nicht abzulassen, um, ich möchte wohl sagen, mich aus meinen eignen Grenzen hinauszutreiben. Der Fehler, den Sie mit Recht bemerken, kommt aus meiner innersten Natur, aus einem gewissen realistischen Tic, durch den ich meine Existenz, meine Handlungen, meine Schriften den Menschen aus den Augen zu rücken behaglich finde. So werde ich immer gern incognito reisen, das geringere Kleid vor dem bessern wählen, und in der Unterredung mit Fremden oder Halbbekannten den unbedeutendern Gegenstand oder doch den weniger bedeutenden Ausdruck vorziehen, mich leichtsinniger betragen als ich bin, und mich so, ich möchte sagen, zwischen mich selbst und zwischen meine eigene Erscheinung stellen.

Nach dieser allgemeinen Beichte will ich gern zur besondern übergehen: dass ich ohne Ihren Antrieb und Anstoss, wider besser Wissen und Gewissen, mich auch dieser Eigenschaft bei diesem Roman überlassen hätte; welches denn auch, bei dem ungeheuern Aufwand, der darauf gemacht ist, unverzeihlich gewesen wäre." „Ich bin Ihnen, wie für so vieles, auch dafür den lebhaftesten Dank schuldig,

dass Sie, noch zur rechten Zeit, auf eine so entschiedene Art, meine perverse Manier zur Sprache bringen, und ich werde gewiss, insofern es mir möglich ist, Ihren gerechten Wünschen entgegen gehen."

Schiller an Goethe den 9. Juli 1796: „Das, was Sie Ihren realistischen Tic nennen, sollen Sie gar nicht verleugnen. Auch das gehört zu Ihrer poetischen Individualität, und in den Grenzen von dieser müssen Sie ja bleiben; alle Schönheit in dem Werk muss Ihre Schönheit sein. Es kommt also bloss darauf an, aus dieser subjektiven Eigenheit einen objektiven Gewinn für das Werk zu ziehen; welches gewiss gelingt, sobald Sie wollen. Dem Inhalte nach muss in dem Werke alles liegen, was zu seiner Erklärung nötig ist, und der Form nach muss es notwendig darin liegen, der innere Zusammenhang muss es mit sich bringen; aber wie fest oder locker es zusammenhängen soll, darüber muss Ihre eigenste Natur entscheiden."

„Könnte ich nur in Ihre Denkweise dasjenige einkleiden, was ich in „Das Ideal und das Leben" und in den ästhetischen Briefen, der meinigen gemäss, ausgesprochen habe, so wollten wir sehr bald einig sein."

Goethe an Schiller den 17. August 1796: „Die tabulas votivas bringe ich wieder mit. Ihre Distichen sind ausserordentlich schön, und sie werden gewiss einen trefflichen Effekt machen. Wenn es möglich ist, dass die Deutschen begreifen, dass man ein guter tüchtiger Kerl sein kann, ohne gerade ein Philister und ein Matz zu sein, so müssen Ihre Sprüche das gute Werk vollbringen, indem die grossen Verhältnisse der menschlichen Natur mit so viel Adel, Freiheit und Kühnheit dargestellt sind. Von so vielem andern mündlich. Ich hoffe, wir wollen diesmal wieder zusammen eine gute Strecke vorwärts kommen."

Goethe an Schiller den 12. November 1796: „Ich habe Ihnen das nähere Verhältnis zu Körnern und Humboldt zu verdanken, welches mir in meiner Lage höchst erquicklich ist."

Derselbe am 15. November 1796: „Das Angenehmste, was Sie mir melden können, ist Ihre Beharrlichkeit im Wallenstein und Ihr Glaube an die Möglichkeit einer Vollendung; denn nach dem tollen Wagstück mit den Xenien müssen wir uns bloss grosser und würdiger Kunstwerke befleissigen, und unsere Proteische Natur, zur Beschämung aller Gegner, in die Gestalten des Edlen und Guten umwandeln."

Schiller an Goethe den 18. November 1796: „Es ist zwar sehr gut und für mich besonders, jetzt etwas Bedeutendes und Ernsthaftes ins Publikum zu bringen; aber wenn ich bedenke, dass das Grösseste und Höchste, selbst für sentimentalische Leser, von Ihnen geleistet, noch ganz neuerdings im Meister und selbst im Almanach von Ihnen geleistet worden ist, ohne dass das Publikum seiner Empfindlichkeit über kleine Angriffe Herr werden könnte, so hoffe ich in der That kaum, es jemals durch etwas in meiner Art Gutes und Vollendetes zu einem bessern Willen zu bringen. Ihnen wird man Ihre Wahrheit, Ihre tiefe Natur nie verzeihen; und mir, wenn ich hier von mir reden darf, wird der starke Gegensatz meiner Natur gegen die Zeit und gegen die Masse das Publikum nie zum Freund machen können. Es ist nur gut, dass dies auch so gar nicht notwendig ist, um mich in Thätigkeit zu setzen und zu erhalten. Ihnen kann es vollends gleichgültig sein, und jetzt besonders, da trotz alles Geschwätzes der Geschmack der Bessern ganz offenbar eine solche Richtung nimmt, die zu der vollkommensten Anerkennung Ihres Verdienstes führen muss.“

Goethe an Schiller den 26. November 1796: „Es sind gar viele Dinge, bei denen ich den Mangel Ihrer Teilnahme spüre.“

Schiller an Goethe den 28. November 1796: „Was ich will und soll, auch was ich habe, ist mir jetzt ziemlich klar; es kommt nun noch bloss darauf an, mit dem, was ich in mir und vor mir habe, das auszurichten, was ich will und was ich soll. In Rücksicht auf den Geist, in welchem ich arbeite, werden Sie wahrscheinlich mit mir zufrieden sein. Es will mir ganz gut gelingen, meinen Stoff ausser mir zu halten und nur den Gegenstand zu geben. (Gemeint ist der Wallenstein.) Beinahe möchte ich sagen, das Sujet interessiert mich gar nicht, und ich habe nie eine solche Kälte für meinen Gegenstand mit einer solchen Wärme für die Arbeit in mir vereinigt. Den Hauptcharakter, sowie die meisten Nebencharaktere, traktiere ich wirklich bis jetzt mit der reinen Liebe des Künstlers; bloss für den nächsten nach dem Hauptcharakter, den jungen Piccolomini, bin ich durch meine eigene Zuneigung interessiert, wobei das Ganze übrigens eher gewinnen als verlieren soll.“

Schiller an Goethe den 17. Januar 1797: „Besonders erfreut mich Ihre lebhafte Neigung zu einer fortgesetzten poetischen Thätigkeit. Ein neueres schöneres Leben thut sich dadurch vor Ihnen auf;

es wird sich auch mir nicht nur in dem Werke, es wird sich mir auch durch die Stimmung, in die es Sie versetzt, mitteilen und mich erquicken. Ich wünschte besonders jetzt die Chronologie Ihrer Werke zu wissen; es sollte mich wundern, wenn sich an den Entwickelungen Ihres Wesens nicht ein gewisser notwendiger Gang der Natur im Menschen überhaupt nachweisen liesse. Sie müssen eine gewisse, nicht sehr kurze Epoche gehabt haben, die ich Ihre analytische Periode nennen möchte: wo Sie durch die Teilung und Trennung zu einem Ganzen strebten, wo Ihre Natur gleichsam mit sich selbst zerfallen war und sich durch Kunst und Wissenschaft wieder herzustellen suchte. Jetzt, däucht mir, kehren Sie ausgebildet und reif zu Ihrer Jugend zurück, und werden die Frucht mit der Blüte verbinden. Diese zweite Jugend ist die Jugend der Götter und unsterblich wie diese."

Darauf antwortet Goethe am 18. Januar 1797: „Ich empfange soeben Ihren lieben Brief und leugne nicht, dass mir die wunderbare Epoche, in die ich eintrete, selbst sehr merkwürdig ist; ich bin darüber leider noch nicht ganz beruhigt, denn ich schleppe von der analytischen Zeit noch so vieles mit, das ich nicht los werden und kaum verarbeiten kann. Indessen bleibt mir nichts übrig, als auf diesem Strom mein Fahrzeug so gut zu lenken, als es nur gehen will. Diese regulierte Naturkraft, sowie alle unregulierten, kann durch nichts in der Welt geleitet werden, sondern wirkt, wie sie sich selbst bilden muss, auch aus sich selbst und auf ihre eigene Weise."

Schiller an Goethe den 24. Januar 1797: „Das seh ich jetzt klar, dass ich Ihnen nicht eher etwas zeigen kann, als bis ich über alles mit mir selbst im reinen bin. Mit mir selbst können Sie mich nicht einig machen; aber mein Selbst sollen Sie mir helfen, mit dem Objekte übereinstimmend zu machen. Was ich Ihnen also vorlege, muss schon mein Ganzes sein, ich meine just nicht mein ganzes Stück, sondern meine ganze Idee davon. Der radikale Unterschied unserer Naturen, in Rücksicht auf die Art, lässt überhaupt keine andere, recht wohlthätige Mitteilung zu, als wenn das Ganze sich dem Ganzen gegenüber stellt. Im Einzelnen werde ich Sie zwar nicht irre machen können, weil Sie fester auf sich selbst ruhen als ich; aber Sie würden mich leicht über den Haufen rennen können."

Schiller an Goethe den 17. Februar 1797: „Ihre Erscheinung war neulich so kurz, ich habe mein Herz gar nicht ausleeren können. Aber es ist wirklich notwendig, dass man einander, wenn es nicht

auf länger sein kann, manchmal nur auf einige Stunden sieht, um sich nicht fremder zu werden."

Goethe an Schiller den 26. April 1797: „Ich bin immer gewohnt, dass Sie mir meine Träume erzählen und auslegen." Derselbe am 28. April: „Da ich nun weiss, dass ich nie etwas fertig mache, wenn ich den Plan zur Arbeit nur irgend vertraut oder jemandem offenbart habe, so will ich lieber mit dieser Mitteilung noch zurückhalten." Derselbe den 17. Mai: „Lassen Sie uns, so lange wir beisammenbleiben, auch unsere Zweiheit immer mehr in Einklang bringen, damit selbst eine längere Entfernung unserem Verhältnis nichts anhaben könne." Derselbe am 13. Juni 1797: „Von vielen Steinen sendet dir der Freund ein Musterstück; Ideen giebst du bald dafür ihm tausendfach zurück."

Schiller an Goethe den 18. Juni 1797: „Je mehr Verhältnissen ich jetzt abgestorben bin, einen desto grösseren Einfluss haben die wenigen auf meinen Zustand, und den entscheidendsten hat Ihre lebendige Gegenwart. Die letzten vier Wochen haben wieder vieles in mir bauen und gründen helfen. Sie gewöhnen mir immer mehr die Tendenz ab, vom Allgemeinen zum Individuellen zu gehen, und führen mich umgekehrt von einzelnen Fällen zu grossen Gesetzen fort. Der Punkt ist immer klein und eng, von dem Sie auszugehen pflegen; aber er führt mich ins Weite und macht mir dadurch in meiner Natur wohl, anstatt dass ich auf dem andern Weg, dem ich, mir selbst überlassen, so gerne folge, immer vom Weiten ins Enge komme, und das unangenehme Gefühl habe, mich am Ende ärmer zu sehen als am Anfang."

Goethe an Schiller den 19. Juli 1797: „Sie hätten mir zum Abschiede nichts Erfreulicheres und Heilsameres geben können, als Ihren Aufenthalt der letzten acht Tage. Ich glaube mich nicht zu täuschen, wenn ich diesmal unser Zusammensein wieder für sehr fruchtbar halte; wenn wir so fortfahren, verschiedene Arbeiten gleichzeitig durchzuführen, und, indem wir die grösseren sachte fortleiten, uns durch kleinere immer aufmuntern und unterhalten, so kann noch manches zustande kommen."

Schiller an Goethe den 21. Juli 1797: „Ich kann nie von Ihnen gehen, ohne dass etwas in mir gepflanzt worden wäre; und es freut mich, wenn ich für das Viele, was Sie mir geben, Sie und Ihren inneren Reichtum in Bewegung setzen kann. Ein solches auf wechsel-

seitige Perfektibilität gebautes Verhältnis muss immer frisch und lebendig bleiben, und gerade desto mehr an Mannigfaltigkeit gewinnen, je harmonischer es wird und je mehr die Entgegensetzung sich verliert, welche bei so vielen andern allein die Einförmigkeit verhindert Ich darf hoffen, dass wir uns nach und nach in allem verstehen werden, wovon sich Rechenschaft geben lässt; und in demjenigen, was seiner Natur nach nicht begriffen werden kann, werden wir uns durch die Empfindung nahe bleiben."

„Die schönste und fruchtbarste Art, wie ich unsere wechselseitigen Mitteilungen benutze und mir zu eigen mache, ist immer diese, dass ich sie unmittelbar auf die gegenwärtige Beschäftigung anwende und gleich produktiv gebrauche; und wie Sie in der Einleitung zum Laokoon sagen, dass in einem einzelnen Kunstwerk die Kunst ganz liege, so, glaube ich, muss man alles Allgemeine in der Kunst wieder in den besondersten Fall verwandeln, wenn die Realität der Idee sich bewähren soll. Und so, hoffe ich, soll mein Wallenstein und was ich künftig von Bedeutung hervorbringen mag, das ganze System desjenigen, was bei unserm Commercio in meine Natur hat übergehen können, in concreto zeigen und enthalten."

An Professor Meyer schreibt Schiller nach Stäfa am 21. Juli 1797: „Unser Freund (Goethe) hat in diesen letzten Jahren sich wirklich selbst übertroffen. Sein episches Gedicht (Hermann und Dorothea) haben Sie gelesen. Sie werden gestehen, dass es der Gipfel seiner und unserer ganzen neueren Kunst ist. Ich hab' es entstehen sehen und mich fast ebensosehr über die Art der Entstehung als über das Werk verwundert. Während wir andern mühselig sammeln und prüfen müssen, um etwas Leidliches langsam hervorzubringen, darf er nur leis an dem Baume schütteln, um sich die schönsten Früchte, reif und schwer, zufallen zu lassen. Es ist unglaublich, mit welcher Leichtigkeit er jetzt die Früchte eines wohlangewandten Lebens und einer anhaltenden Bildung an sich selber einerntet, wie bedeutend und sicher jetzt all seine Schritte sind, wie ihn die Klarheit über sich selbst und über die Gegenstände vor jedem eiteln Streben und Herumtappen bewahrt. Wenn es einmal einer unter tausenden, die darnach streben, dahin gebracht hat, ein schönes vollendetes Ganzes aus sich zu machen, der kann meines Erachtens nichts Besseres thun, als dafür jede mögliche Art des Ausdrucks zu suchen."

Goethe an Schiller den 25. September 1797: „Für uns

beide, glaub' ich, war es ein Vorteil, dass wir später und gebildeter zusammentrafen". Derselbe aus Stäfa den 14. Oktober 1797: „Ich war ein andrer Mensch geworden, und also mussten mir die Gegenstände auch anders erscheinen. Man erfährt wieder bei dieser Gelegenheit, dass eine vollständige Erfahrung die Theorie in sich enthalten muss."

Schiller an Goethe den 20. Oktober 1797: „Da Sie auf einem solchen Punkte stehen, wo Sie das Höchste von sich fordern müssen, und Objektives mit Subjektivem absolut in Eins verfliessen muss, so ist es durchaus nötig, dafür zu sorgen, dass dasjenige, was Ihr Geist in Ein Werk legen kann, immer auch die reinste Form ergreife, und nichts daran in einem unreinen Medium verloren gehe."

Schiller an Goethe den 30. Oktober 1797: „Gottlob, dass ich wieder Nachricht von Ihnen habe! Diese drei Wochen, da Sie in den Gebirgen, abgeschnitten von uns, umherzogen, sind mir lang geworden. Desto mehr erfreute mich Ihr lieber Brief und alles, was er enthielt." „Ich gestehe, dass ich nichts auf der Welt weiss, wobei ich mehr gelernt hätte, als jene Kommunikationen mit Ihnen, die mich recht ins Innere der Kunst hineinführten."

Goethe an Schiller den 10. November 1797: „Bald habe ich das Vergnügen, Sie wieder zu umarmen und über hundert Dinge Ihre Gedanken zu erfragen." Derselbe den 22. November 1797: „Sobald ich mich von meiner Zerstreuung erholt habe, will ich unsere Thesen aufsetzen, um alsdann darüber konferieren und ein glückliches Ganze ausbilden zu können. Ich bin überzeugt, dass wir diesen Winter weit kommen werden."

Schiller an Goethe den 22. November 1797: „Wie angenehm ist mir's, wieder so leicht und schnell mit Ihnen kommunizieren zu können. Was Sie an Sachen und an Ideen (von Ihrer Reise) mitgebracht, verspricht mir einen unterhaltungsreichen unterrichtenden Winter, und doppelt froh bin ich, dass ich einen Teil desselben in Ihrer Nähe zubringen kann."

Goethe an Schiller den 9. Dezember 1797: „Ich kenne mich zwar nicht selbst genug, um zu wissen, ob ich eine wahre Tragödie schreiben könnte; ich erschrecke aber bloss vor dem Unternehmen, und bin beinahe überzeugt, dass ich mich durch den blossen Versuch zerstören könnte."

Darauf erwidert Schiller am 12. Dezember 1797: „Sollte es wirklich an dem sein, dass die Tragödie, ihrer pathetischen Gewalt

wegen Ihrer Natur nicht zusagte? In allen Ihren Dichtungen finde ich die ganze tragische Gewalt und Tiefe, wie sie zu einem vollkommenen Trauerspiel hinreichen würde; in Wilhelm Meister liegt, was die Empfindung betrifft, mehr als Eine Tragödie; ich glaube, dass bloss die strenge gerade Linie, nach welcher der tragische Poet fortschreiten muss, Ihrer Natur nicht zusagt, die sich überall mit einer freiern Gemütlichkeit äussern will. Alsdann glaube ich auch, eine gewisse Berechnung auf den Zuschauer, von der sich der tragische Poet nicht dispensieren kann, der Hinblick auf einen Zweck, den äussern Eindruck, der bei dieser Dichtungsart nicht ganz erlassen wird, geniert Sie, und vielleicht sind Sie gerade nur deswegen weniger zum Tragödiendichter geeignet, weil Sie so ganz zum Dichter in seiner generischen Bedeutung erschaffen sind. Wenigstens finde ich in Ihnen alle poetischen Eigenschaften des Tragödiendichters im reichlichsten Mass; und wenn Sie wirklich dennoch keine ganz wahre Tragödie sollten schreiben können, so müsste der Grund in den nichtpoetischen Erfordernissen liegen."

Schiller an Goethe den 2. Januar 1798: „Möchte auch mir die Freude in diesem Jahr beschert sein, das Beste aus meiner Natur in einem Werke zu sublimieren, wie Sie mit der Ihrigen es gethan."

„Ihre eigene Art und Weise, zwischen Reflexion und Produktion zu alternieren, ist wirklich beneidens- und bewundernswert. Beide Geschäfte trennen sich in Ihnen ganz, und das eben macht, dass beide als Geschäft so rein ausgeführt werden. Sie sind wirklich, solange Sie arbeiten, im Dunkeln, und das Licht ist bloss in Ihnen; aber wenn Sie anfangen zu reflektieren, so tritt das innere Licht von Ihnen heraus und bestrahlt die Gegenstände Ihnen und Andern. Bei mir vermischen sich beide Wirkungsarten, und nicht sehr zum Vorteil der Sache."

Derselbe den 5. Januar 1798: „Jetzt, da ich meine Arbeit (Teile der Piccolomini) von einer fremden Hand reinlich geschrieben vor mir habe und sie mir fremder ist, macht sie mir wirklich Freude. Ich finde augenscheinlich, dass ich über mich selbst hinausgegangen bin, welches die Frucht unseres Umganges ist; denn nur der vielmalige kontinuierliche Verkehr mit einer so objektiv mir entgegenstehenden Natur, mein lebhaftes Hinstreben darnach und die vereinigte Bemühung sie anzuschauen und zu denken, konnte mich fähig

machen, meine subjektiven Grenzen so weit auseinander zu rücken. Ich finde, dass mich die Klarheit und die Besonnenheit, welche die Frucht einer spätern Epoche ist, nichts von der Wärme einer früheren gekostet hat."

Goethe an Schiller den 6. Januar 1798: „Das günstige Zusammentreffen unserer beiden Naturen hat uns schon manchen Vorteil verschafft und ich hoffe, dieses Verhältnis wird immer gleich fortwirken. Wenn ich Ihnen zum Repräsentanten mancher Objekte diente, so haben Sie mich von der allzustrengen Beobachtung der äussern Dinge und ihrer Verhältnisse auf mich selbst zurückgeführt. Sie haben mich die Vielseitigkeit des innern Menschen mit mehr Billigkeit anzuschauen gelehrt, Sie haben mir eine zweite Jugend verschafft und mich wieder zum Dichter gemacht, welches zu sein ich so gut als aufgehört hatte."

Goethe an Schiller den 7. April 1798: „Wir haben gewiss alle Ursache, uns unseres Verhältnisses zu freuen, da wir uns nach einer so langen Entfernung nur näher fühlen, und die Opposition unserer Naturen eine Wechselwirkung desto wünschenswerter macht, von der wir auch für die Zukunft das Beste hoffen können." Derselbe am 12. Mai 1798: „Ich kann nur handelnd denken."

Schiller an Goethe den 18. Mai 1798: „Ihr schöner Beruf ist, ein Zeitgenosse und Bürger beider Dichterwelten (der antiken und der modernen) zu sein, und gerade um dieses höheren Vorzugs willen werden Sie keiner ausschliessend angehören."

Goethe an Schiller den 19. Mai 1798: „Es ist kein geringer Vorteil für mich, dass ich wenigstens auf der letzten Strecke meiner poetischen Laufbahn mit der Kritik in Einstimmung gerate."

Goethe an Schiller den 30. Juni 1798: „Mich verlangt recht sehr, wieder bei Ihnen zu sein und mich mit solchen Dingen zu beschäftigen, die ohne mich nicht existieren würden; bisher habe ich nur gethan und veranlasst, was recht gut auch ohne mich hätte werden können."

Schiller an Goethe den 21. August 1798: „Ich kann mich gar nicht daran gewöhnen, fast eine Woche nichts von Ihnen zu sehen und zu hören!"

Goethe an Schiller den 29. August 1798: „Mein Geburtstag ist mir zerstreut und fruchtlos hingegangen; ich hoffe, mich bald in Ihrer Nähe zu sammeln."

Schiller an Goethe den 21. September 1798: „Ich habe vorgestern keinen Brief von Ihnen erhalten, und hoffe, dass es nichts zu bedeuten hat. Nachdem ich eine Woche bei Ihnen zugebracht, ist es mir ganz ungewohnt, so lange nichts von Ihnen zu hören.“

Derselbe den 30. November 1798: „Ich bin es diese Tage her so gewohnt worden, dass Sie in der Abendstunde kamen, und die Uhr meiner Gedanken aufzogen und stellten, dass es mir ganz ungewohnt thut, nach gethaner Arbeit mich an mich selbst verwiesen zu sehen.“

Goethe an Schiller den 1. Dezember 1798: „Die Behandlungsart, die Sie den chromatischen Arbeiten vorschreiben, bleibt freilich mein höchster Wunsch; doch fürchte ich fast, dass sie wie jede andere Idee unerreichbar sein wird. Das Mögliche wird durch Ihre Teilnahme hervorgebracht werden.“

Schiller an Goethe den 11. Dezember 1798: „Es ist eine rechte Gottesgabe um einen weisen und sorgfältigen Freund, das habe ich bei dieser Gelegenheit aufs neue erfahren. Ihre Bemerkungen sind vollkommen richtig, und Ihre Gründe überzeugend.“

Goethe an Schiller den 12. Dezember 1798: „Es freut mich, dass ich Ihnen etwas habe wieder erstatten können von der Art, in der ich Ihnen so manches schuldig geworden bin.“

Schiller an Goethe den 1. März 1799: „Nach acht Wochen Stillstand beginnt also das Kommerzium durch die Botenfrau wieder. Ich glaube, in eine viel ältere Zeit zu blicken, als es wirklich ist. Das theatralische Wesen, der mehrere Umgang mit der Welt, unser anhaltendes Zusammensein haben meinen Zustand indessen um vieles verändert; und wenn ich erst der Wallensteinischen Masse werde los sein, so werde ich mich als einen ganz neuen Menschen fühlen.“

Schiller an Goethe den 5. März 1799: „Es hat mich diesen Winter oft geschmerzt, Sie nicht so heiter und mutvoll zu finden, als sonst, und eben darum hätte ich mir selbst etwas mehr Geistesfreiheit gewünscht, um Ihnen mehr sein zu können. Die Natur hat Sie einmal bestimmt, hervorzubringen; jeder andere Zustand, wenn er eine Zeitlang anhält, streitet mit Ihrem Wesen. Eine so lange Pause, als Sie diesmal in der Poesie gemacht haben, darf nicht mehr vorkommen; und Sie müssen darin ein Machtwort aussprechen und ernstlich wollen. Schon deswegen ist mir Ihre Idee zu einem didaktischen Gedichte sehr willkommen gewesen; eine solche Beschäftigung knüpft

die wissenschaftlichen Arbeiten an die poetischen Kräfte an und wird Ihnen den Übergang erleichtern, an dem es jetzt allein zu fehlen scheint.

Ein einziger Ihrer Pläne würde schon das halbe Leben eines anderen Menschen thätig erhalten. Aber Ihr Realism zeigt sich auch hier: wenn wir andern uns mit Ideen tragen und schon darin eine Thätigkeit finden, so sind Sie nicht eher zufrieden, als bis Ihre Ideen Existenz bekommen haben."

Goethe an Schiller den 9. März 1799: „Nur das unendlich Endliche kann mich interessieren." Derselbe den 16. März 1799: „Mit Verlangen erwarte ich die montägige Sendung und richte mich ein, den grünen Donnerstag zu Ihnen zu kommen. Wenn wir alsdann auch nur acht Tage zusammen zubringen, so werden wir schon um ein gutes Teil weiter sein."

Schiller an Goethe den 29. Mai 1799: „Indem ich mir von unserem letzten Zusammensein Rechenschaft gebe, finde ich, dass wir uns, ohne produktiv zu sein, wieder nützlich beschäftigt haben. Die Idee besonders von dem notwendigen Auseinanderhalten der Natur und Kunst wird mir immer bedeutender und fruchtbarer."

Goethe an Schiller den 29. Mai 1799: „Bei unserer Trennung, die auch mir immer sehr empfindlich fällt, finde ich Ursache, Sie zu beneiden, indem Sie in Ihrem Kreise und auf Ihrem Wege bleiben, und also sicherer vorwärts gehen, da das Vorschreiten in meiner Lage eine sehr problematische Sache ist."

Goethe an Schiller den 26. Juni 1799: „Ich habe heute keinen Brief von Ihnen erhalten und mich deswegen kaum überzeugen können, dass es Mittwoch sei. Möge das Hindernis aus keiner unangenehmen Ursache entsprungen sein." Derselbe am 27. Juli 1799: „Ich dachte, Sie auf einen Tag zu besuchen; dadurch ist uns aber nicht geholfen, denn wir bedürfen nun schon einiger Zeit, um uns wechselseitig zu erklären und etwas zustande zu bringen."

Schiller an Goethe den 24. August 1799: „Unter allen Umständen fange ich an zu schliessen, dass wir vor Eintritt des Herbstes kaum auf Ihre Hierherkunft rechnen können. Ob ich mich gleich ernstlich zu meinem Geschäft halte und darin vorwärts komme, so fühle ich doch im Ganzen meines innern Zustandes diese Beraubung sehr, und sie verstärkt mein Verlangen nicht wenig, den Winter in Weimar zuzubringen."

Goethe an Schiller den 26. Oktober 1799: „Unsere Zustände sind so innig verwebt, dass ich das, was Ihnen begegnet, an mir selbst fühle.“ Derselbe am 1. Januar 1800: „Ich war im Stillen herzlich erfreut, gestern Abend mit Ihnen das Jahr, und da wir einmal Neunundneunziger sind, auch das Jahrhundert zu schliessen. Lassen Sie den Anfang wie das Ende sein, und das Künftige wie das Vergangene.“ Schon gegen Ende des Jahres 1799 werden aus den Briefen der beiden Dichter meistenteils Billette, weil Schiller jetzt in Weimar in den lebendigsten persönlichen Verkehr mit der Bühne trat und alles Wichtigere in unmittelbarem Beisammensein besprochen wurde. Nur vorübergehend waren die beiden Männer getrennt durch Reisen, welche bald der eine, bald der andere machte. Goethe zog sich nach Jena zurück, wenn er ungestört arbeiten wollte. Aber auch jetzt noch können Schiller und Goethe nicht ohne einander leben, wie folgende Versicherungen beweisen. Goethe schreibt am 6. Januar 1800: „Es ist schon drei Uhr und ich habe noch keine Nachricht von Ihnen.“ Schiller antwortet: „Wenn ich heute Abend nach geendigter Arbeit zu Ihnen kommen darf, so wird es mich sehr erfreuen und erquicken.“ Goethe am 8. Januar: „Ich war eben im Begriff Sie einzuladen, denn es wird mir nicht erfreulich sein, diesen Abend ohne Sie zuzubringen.“ Schiller den 11. Januar: „Wie halten Sie es mit dem heutigen Tag? Ich wollte in die Oper gehen, vielleicht sehe ich Sie dort, oder vorher, wenn Sie an meinem Hause vorbei kommen.“ —

Überschaut man nun die im Vorstehenden wiedergegebenen Stellen aus dem Briefwechsel der beiden Dichter, so kann man nur sagen: was die von Beiden gemeinsam verfassten Xenien im Kleinen und als dichterische Erzeugnisse sind, das ist diese Freundschaft im Grossen und als persönliches Darleben. Bescheiden in der Form, aber sich selbst bewahrend in der Sache erzeugen Goethe und Schiller ein Verhältnis, welches man geradezu als geistige Ehe bezeichnen muss. Die allerschärfste Reflexion über ihre beiderseitigen Naturen ist hier unmittelbar eins mit einer wahrhaft kindlichen Hingabe aneinander; beide Männer sind durchdrungen von dem Bewusstsein, dass sie fortan unablässig im Dienste der höchsten dichterischen Ideale zu arbeiten haben, ehe die Nacht kommt, da niemand wirken kann. Der anfängliche Gegensatz des Realismus und des Idealismus verschwindet all-

mählich und auf dem Grabe desselben wächst die Palme des Ideal-Realismus empor. Das Tiefste ist hier unmittelbar geknüpft an die Ereignisse des alltäglichen Lebens, die erhabene Ruhe des reifen, aber niemals rastenden Genius liegt als ein unendlich feiner Duft über vielen dieser Briefe; besonders Schiller spricht mit einer inneren Selbstgewissheit, als wenn er stets nur aus dem geheimsten Wesen der Dinge heraus urteilte. Ebensowenig wie die Bibel stellt dieser Doppelgenius ein System auf, und dennoch ist das, was sie als ästhetische Wahrheit aussprechen, mehr als gelehrtes Wissen über Wesen und Geschichte der Poesie. Es ist doch ein ganz kolossales Zeugnis, welches Goethe seinem zu früh heimgegangenen Freunde einmal gegen Eckermann giebt: „Aller acht Tage war Schiller ein Anderer und Vollendeterer; jedesmal, wenn ich ihn wiedersah, erschien er mir vorgeschrittener an Belesenheit, Gelehrsamkeit und Urteil. Seine Briefe sind das schönste Andenken, das ich von ihm besitze, und sie gehören mit zu dem Vortrefflichsten, was er geschrieben.“

Aus den Briefen geht zweifellos hervor, dass Schiller im Verkehr mit Goethe über Körner und Humboldt völlig hinausgewachsen ist, so sehr er auch fortfährt, sie als Freunde zu lieben; es ist uns wahrscheinlich, dass er ebenso auch über Goethe hinausgewachsen wäre, falls er entsprechend lange gelebt hätte. Wie nur ein wahrhaft grosser Mann in Demut hochsinnig sein kann, zeigt Schiller; wie ein wahrhaft grosser Mann allein wahrhaft objektiv sein, das heisst wie ein Gott über den Menschen und den Dingen schweben kann, das offenbart uns Goethe. Beide fühlen sich als Fürsten, als Gipfel im Reiche des Geistes, beide kennen nur die Sprache edler Vornehmheit, beide erzeugen das Urbild aller Freundschaft, wie eben nur Deutsche, nur Männer, dies vermochten.

Auch wir können nur dem zustimmen, was G e r v i n u s und G o e d e k e über diesen in der ganzen Weltlitteratur einzigartigen Freundschaftsbund gesagt haben. So äussert der erstere in seiner „Geschichte der poetischen Nationallitteratur der Deutschen“ (1842, im 2. Bande): „Ihre getrennten Bahnen liefen doch in ihren Zielen zusammen; ihre Werkzeuge waren verschieden, ihre Endzwecke gleich. Sie suchten die Gegensätze in sich nicht aufzulösen und zu schmelzen, sondern sie erkannten sie als die gesteigerten Hälften der ganzen Menschennatur, die nur in der Idee existiert. Sie schlossen, nach den Worten des einen, den grossen Bund zwischen Natur und Freiheit; Schiller

lernte, sich der Erfahrung zu nähern, Goethe dem Gesetz.“ Ähnlich treffend sagt der überaus gediegene Litterarhistoriker Goedeke: „Beide waren unerschöpflich im gegenseitigen Geben und dankbaren Empfangen; der Wetteifer ihrer Naturen war über persönliche Nebenbuhlerschaft unbefangen erhaben; beide hatten die höchsten Ziele vor sich, und ihre Wege dahin waren so verschieden wie ihre poetischen und sittlichen Naturen. Beide waren ihres Volkes und ihrer Zukunft sicher; was die Gegenwart etwa verschieben konnte, musste die Nachwelt wieder zurechtstellen. Solange sie nebeneinander lebten, trübte sich ihr Verhältnis nicht einen Tag.“

Gegenüber diesen Zeugnissen und dem einfachen Thatbestand haben folgende Aussprüche eines Goethe-Enthusiasten nur Wert als Beitrag zur Geschichte — des logischen Denkens mancher vielgenannten Universitäts-Professoren. Hermann Grimm sagt in seinem „Goethe“ (II, 107 ff.): „Goethe und Schiller sollten wie zwei Flüsse zu einem grossen Strome gewaltiger Wirkung sich vereinigen.“ „Goethe fiel (nach der Begegnung mit Schiller) in die Begeisterungsfähigkeit seiner Jugend zurück, er hatte endlich einmal wieder (?) Jemanden gefunden, von dem er nicht loskommen konnte.“ (Goethe hat im Angesichte solchen Lobes alle Ursache zu dem Ausruf: Gott schütze mich vor meinen Freunden!) „Goethe konnte in der That von niemand so gewürdigt werden, als von Schiller. Beide sagen einander das Höchste, was ein Mensch dem andern sagen kann.“ Und dieser Gelehrte leistet sich in demselben Atem folgenden Widerspruch, der an Cynismus streift: „Schillers einziges wirkliches Erlebnis im höheren Sinne ist gewesen, dass er Goethe begegnete. Keins der Schillerschen Werke hat eine individuelle Lebensgeschichte, wie die Werke Goethes. Es ist ihm darum ziemlich gleichgiltig, was der dicht hinzutretende, fein empfindende Leser sagt: er will Massen von Lesern packen. Schiller hält dem Schicksal den Hut hin und dankt für die kleinste Münze, die hineinfällt.“ Das dürfte nicht ganz richtig sein: für die Schriften Hermann Grimms hätte er schwerlich gedankt! Er hätte höchstens in dem Grimmschen Verfahren einen neuen traurigen Beweis dafür gesehen, wie wenig die Menschen einen wahrhaft grossen Mann vertragen können, auch wenn Jahrhunderte kommen und gehen müssen, ehe nur ein einziger am Firmament der Menschheit erscheint.

Ziehen wir nun aus den angeführten Stellen des Schiller-Goethe-

schen Briefwechsels das vorläufige Ergebnis in zusammengedrängter Form.

Zunächst müssen wir rechnen mit der geschichtlichen Thatsache, dass innerhalb der Geschichte der Kunst und der Philosophie ein solches Verhältnis wie dasjenige von Goethe und Schiller nicht zum zweiten Male vorkommt. Wohl ergänzen sich im Altertum Äschylus und Sophokles, Zeuxis und Apelles, Phidias und Praxiteles, Plato und Aristoteles; aber nicht durch freie persönliche That, sondern nur durch die Logik der Geschichte und ihres Ideals, welche sie nach einander als zu einander gehörige Glieder eines Gegensatzes leben liess. Dasselbe Verhältnis wiederholt sich bei Michelangelo und Rafael, welche innerlich sich ergänzten, äusserlich aber einander abstiessen; ferner bei Kant-Fichte und Schelling-Hegel, bei Mozart und Beethoven, bei Cornelius und Menzel. Nur Rauch und Rietschel machen eine Ausnahme, indem sie durch das innigste Freundschaftsverhältnis sich selbst und ihr Schaffen ergänzen; aber an Erzeugung eines neuen geistigen Gehaltes bleiben auch sie weit hinter Goethe und Schiller zurück. So scheint denn das in der ganzen Geistesgeschichte der Menschheit geradezu einzigartige Verhältnis zwischen Schiller und Goethe nur in Deutschland, nur in der Neuzeit, nur innerhalb der protestantischen Geisteswelt möglich geworden zu sein. Auf der einen Seite steht es in der innigsten Verbindung mit dem grossartigen Aufschwung der Philosophie, der Poesie, der Musik, endlich auch der bildenden Künste, welcher die Zeit von etwa 1750 bis 1870 zu einer Renaissance der deutschen Reformation macht; auf der andern Seite aber ist dieses Verhältnis nur mit sich selbst vergleichbar, wie alles Höchste überhaupt. Wenn die Poesie die reinste, unmittelbarste Offenbarungsform des ganzen menschlichen Geistes ist und in der Tragödie selbst über die Musik weit hinausragt, so muss in der Poesie als der Kunst des Wortes dieselbe ästhetische Menschwerdung des „Logos“ — und zwar nur in ihr — möglich sein, welche die christliche Religion vom ewigen innergöttlichen Wort, die Philosophie von der ewigen Vernunft aussagt. Das Schiller-Goethesche Verhältnis beweist, dass nur innerhalb der Kunst des reinen Geistes das Höchste erreicht werden kann, dessen die Kunst überhaupt fähig; und dass dieses Höchste nur aus dem Ineinanderleben von zwei dichterischen Urpersönlichkeiten hervorgehen kann, deren Substanz dieselbe ist — eben der menschliche Geist in der Form des dichterischen Genius, deren Wesen aber

ein verschiedenes ist. Es muss selbst der Vorsehung kraft eines Weltgesetzes, kraft einer ewigen Notwendigkeit unmöglich sein, dieses Höchste anders als durch den in einer Doppelpersönlichkeit gegebenen und geeinten Gegensatz hervorzubringen; es muss dieses rein geistige Höchste nicht durch den Gegensatz eines Mannes und eines Weibes, sondern nur von zwei gleichbedeutenden Männern erreichbar sein; es müssen diese Männer erst als Gegenteile sich abgestossen, sich ausgeschlossen haben, ehe sie als Gegensätze sich zusammenschliessen konnten. Es fand zwischen beiden Dichtern nicht etwa nur eine logische, von uns nachträglich gefundene Beziehung statt, sondern ein Verhältnis, welches über den Gegensatz der Freundschaft und der Liebe (im engeren Sinne des Wortes) noch hinausragt. Weit über alle bloss abstrakten Beziehungen oder äusserlichen Berührungen hinaus erscheint hier das denkbar reichste Geistesleben als ein urpersönliches und dennoch durch Selbstentäusserung an den andern sich steigerndes; der Lohn aber für dieses freigewollte mystische Ineinanderwirken erscheint als die Selbstübergipfelung, als die Wiedergeburt sowohl des Menschen wie des Künstlers. Freiheit und Notwendigkeit des Gebens und des Nehmens sind in diesem Verschmelzungsprozess, in diesem Zusammenwachsen der Personen unmittelbar eins geworden; das immer mehr gesteigerte gegenseitige Befruchten erzeugt sowohl in ihnen einen neuen höheren Menschen, als ausser ihnen eine Familie unsterblicher Geisteswerke. So bilden Schiller und Goethe erst zusammen die dichterische Urpersönlichkeit, in welcher jeder sowohl sich selbst wie für den anderen Subjekt und Objekt zugleich sein kann. In ihrem Verhältnis haben sie sowohl sich selbst, wie auch einer den andern, in der Macht; nur durch das Anschauen des andern bemächtigt sich jeder seiner eigenen ganzen Persönlichkeit, nur im Gegensatz (Objekt) des andern wird er zum vollen Subjekt. Jeder von beiden erblickt in dem andern sich selbst noch einmal gesetzt, doch so, dass diese Selbstentäusserung keine Selbstentfremdung oder Selbstbespiegelung, sondern eine Selbstbereicherung, eine Selbstvervollkommnung ist. Ihre persönliche Selbstmitteilung konnte nur von ihnen unmittelbar erlebt werden, ist schlechthin unvergleichbar und unübertragbar; hingegen ihre unpersönliche Geistesausgiessung ist Lebensbrot und Lebenswasser für ungezählte Millionen. So kommt der höchste aller Begriffe, der des vollkommenen Lebens, in seiner Strahlenbrechung als Leben der Schönheit, nur zu stande durch die

Vereinigung (nicht Vereinerleiung) von zwei dichterischen Urpersönlichkeiten, welche erst zusammen die dichterische Allpersönlichkeit ausmachen. Ihr ursprünglicher Gegensatz war naturnotwendig; die höhere aus diesem Gegensatz hervorgehende Einheit war eine That der Freiheit, und insofern steht auch hier die Freiheit über der Natur. Schiller, als Erscheinung des sittlich-ästhetischen Geistes, erreicht den Gipfel seiner Grösse, indem er „die Natur“ d. h. vollendete Gesetzmässigkeit in der höchsten aller künstlerischen Formen, im Drama, in seinen Tragödien Wallenstein, Maria Stuart, Jungfrau von Orleans, zum Dasein bringt. Goethe, der urbildliche Repräsentant der „Natur“ erreicht ebendenselben Gipfel seiner Vollendung, indem er den Menschen im „Faust“ zum Träger und Schöpfer des in den Himmel einmündenden „Geistes“ macht.

Nun denn! was wir hier ausgesagt haben über dieses unvergleichliche ästhetische Urverhältnis, ist nicht ein blosses Ideal, nicht ein abstrakter, sondern ein konkreter Idealismus, denn er beruht auf dem historisch gesicherten Selbstzeugnis der beiden grossen Dichter. Niemand konnte zutreffendere Aussagen thun über ihr eigenes Wesen und die Art ihres Verhältnisses, als sie selbst. Darum ist es Pflicht, sie zu hören und — sich ihren Zeugnissen zu beugen, selbst dann, wenn letztere eine einseitig gehegte philosophische Weltanschauung erschüttern oder stürzen sollten. Zunächst sind die beiderseitigen Briefe voll von Versicherungen, wie die Freunde sich sehnen nach einander, wie sie ohne einander als blosse Hälften sich fühlen, wie sie nicht etwa nur die wichtigsten Fragen miteinander besprechen wollen, sondern, wie sie Ersatz für verlorene und Gewinnung neuer Lebenskraft nur im unmittelbar persönlichen Wechselstrom der Geister finden können. Dann aber fassen sich diese mehr subjektiven Ergüsse oft zusammen zu objektiven Aussagen von grosser Tragweite. Wie für Schiller das Mögliche und das Wirkliche sich zusammenfinden in dem gemeinsamen Gipfel des Notwendigen; wie für ihn über der naiven und sentimentalischen Poesie die „idealische“ sich erhebt, oder auch „das Idealische“ über Natur und Kunst (an Goethe, 6. März 1798), so besteht auch das Höchste für ihn darin, „Objektives mit Subjektivem absolut in Eins verfliessen“ zu lassen, aber wohlgemerkt: noch innerhalb der Person und nur durch die Person!

Das ganze gemeinsame Wirken der beiden Dichter hat zum Grundgedanken einen Ausspruch Schillers in dem Briefe an Humboldt

vom 9. August 1795: „Der ästhetische Mensch schafft sein Inneres vermittels der Idee der Schönheit zu einer höheren Natur um.“ Ganz denselben Gedanken in etwas erweiterter Form äussert er gegen Goethe am 17. Januar 1797, wenn er sagt, dass Goethe infolge ihrer Freundschaft seine Jugend noch einmal erlebe als eine (höhere) zweite Jugend, in welcher die Blüte mit der Frucht so verbunden werde, dass das unsterbliche Leben der Götter in ihr enthalten sei. Schiller erkennt hierbei an (31. August 1794), dass ihre früher getrennten Bahnen „gerade jetzt erst zusammengeführt werden konnten“, und Goethe ist noch am 25. September 1797 von demselben Bewusstsein getragen. Goethe will „die Opposition beider Naturen“ erhalten, aber durch „Wechselwirkung“ immer mehr verringert wissen; „er hofft von unserer Wechselwirkung noch Folgen, die wir jetzt gar noch nicht ahnen können“ (13. August 1796). Er fordert von Schiller das Gelübde (26. Oktober 1794): „Wir wollen uns in unserem Sein und Wollen als ein Ganzes denken“; und noch am 17. Mai 1797 wiederholt er, dass „beide ihre Zweiheit immer mehr in Einklang bringen“. Schiller ist (21 Juli 1797) von der Überzeugung durchdrungen, dass „aus der Entgegensetzung ihrer beiden Naturen eine Harmonie hervorgehen solle“, und am 2. Januar 1798 sieht er dieses Ziel insofern erreicht, als „die Frucht seines Umganges mit Goethe das Beste aus seiner Natur sublimiert“ habe, und er „über sich selbst hinausgegangen“ sei. Am Anfang ihrer gemeinsamen Laufbahn bezeichnet Schiller den Unterschied beider (am 23. August 1794) also: „Goethe sucht das Notwendige der ganzen Natur.“ „Der spekulative Geist (Schiller) und der intuitive (Goethe) erzeugen in ihrer Vereinigung entweder Individuen mit dem Charakter der Gattung“ oder „Gattungen mit der Möglichkeit des (individuellen) Lebens“. Erst beide Geister zusammen erzeugen „das höchste Leben.“ Ganz ähnlich setzt Schiller am 31. August 1794 Goethes Wesen „in die Imagination und in die Gabe, seine Anschauungen zu generalisieren“, dagegen findet er sein eigenes Wesen in der Einheit von Poesie und Philosophie, in der Gabe, das Allgemeine oder richtiger das Ideale zu poetischen Anschauungen zu verdichten. Für Schiller ist der persönliche Verkehr mit Goethe eine Quelle von Geistes- und Herzensnahrung (7. Januar 1795); er gesteht, dass Goethes Stimmung des freudigen Schaffens auch ihm sich mitteile (17. Januar 1797); er wünscht, alles das, was er in seinen „Ästhetischen Briefen“ und in „Ideal und Leben“ gesagt habe, noch

einmal in Goethescher Denkweise zu wiederholen; umgekehrt ist Goethe davon durchdrungen, dass er seinen „Wilhelm Meister", seinen „Hermann und Dorothea", seinen „Faust" nicht so habe schreiben können, wie er alle diese Werke geschaffen, wenn nicht Schillers Geist sich in ihn ergossen hätte.

Ist es da ein Wunder, wenn Schiller, immer kühner, immer dankbarer, immer siegesgewisser werdend, ausruft: „Wir müssen uns selbst und unsere Werke einander gegenüberstellen als Ganzes dem Ganzen" (24. Januar 1797); wenn er das Verhältnis zu Goethe ansieht als „eine gewisse Religion, in welcher er alles, was in ihm Realität ist, zum reinsten Spiegel des Geistes ausbilden will". (2. Juli 1796.) Er gesteht, dass er „durch die Kommunikationen mit Goethe am meisten auf der Welt gelernt habe" (30. Oktober 1797), und dass ihr Verhältnis „auf wechselseitige Perfektibilität gebaut sei, in welchem die Entgegensetzung sich immer mehr verliert, und eine harmonische Mannigfaltigkeit herauskommt".

Wenn die klarsten Selbstzeugnisse dieser grossen Männer, völlig freiwillig und besonnen ausgesprochen, ganz ebenso zu einem Weltgesetz im Leben des persönlichen Geistes hinleiten müssen, wie naturwissenschaftliche Beobachtungen verknüpft werden zu einem Naturgesetz, so sind sie einer der dankenswertesten Beweise für das höhere Recht des Dualismus (im Schillerschen Sinne) gegenüber dem Monismus. Die Einheit des letzteren ist auf allen Stufen der Entwicklung, ist am Endpunkt dieselbe wie am Ausgangspunkt; der Dualismus aber erkennt nur jene Einheit an, welche als beiden Genien gemeinsame Unterlage, als gleiche Geistessubstanz des dichterischen Genius, von vornherein mitgegeben war. Auf diesem Grunde ruht ein verschiedenes Wesen der beiden Dichter, welches durch einen gegenseitigen Aneignungsprozess, durch eine mystische Vermählung zur Einheit von Substanz und Wesen, von Natur und Geist, von Notwendigkeit und Freiheit führen soll. Dieser Prozess umfasst den ganzen Menschen, und nicht etwa das künstlerische Vermögen allein; durch ihn führt die Gottheit den Beweis, dass das Ewig-Menschliche nicht in abstrakten Ideen, sondern in Personen existiert, welche ebenso eine Gottwerdung des Menschlichen durch die Kunst repräsentieren, wie in Jesus Christus eine vollendete sittlich-religiöse Freiheitsentwicklung zu einer höheren Form der Gottmenschheit emporführte, als diejenige gewesen war, welche das innergöttliche Wort (der Logos) vor seiner Menschwerdung

besessen hatte (Philipper 2, 6—11). Sowohl in dem religiösen Urgenius der Menschheit wie in den ästhetischen Urgenien beruht der ganze Vorgang auf einer grundlegenden That, auf der Setzung eines neuen schöpferischen persönlichen Daseins; aber die Erhebung der von der Gottheit gegebenen Möglichkeit zur vollen persönlichen Wirklichkeit kann beide Male nur durch die menschliche Freiheit erfolgen.

Darum vergöttern wir zwar nicht solche urbildliche Genien, wohl aber verehren wir sie in unauslöschlicher Dankbarkeit als Kraftquellen der Menschheit, als Mittler zwischen Gott und Menschen, doch so, dass Jesus Christus der Mittler auch für sie, das Haupt auch ihres mystischen Leibes ist. Jene unio mystica, in welcher der religiöse Lebensprozess als in der Einheit von Gott und Mensch im einzelnen wie in der Gemeinschaft (als Wiederbringung aller Dinge) gipfelt: in der mystischen Einheit der Schiller-Goetheschen Doppelpersönlichkeit hat sie ihr Abbild und ihren glänzendsten ästhetischen Wahrheitserweis. Aber auch hier beruht alles auf der historischen Thatsache, dass die in der Natur von Schiller und Goethe gegebene Anlage zu einer Welt des Schönen durch eine That der Freiheit erst zur vollen Wirklichkeit gelangen konnte; Schiller und Goethe glaubten an sich und an einander, und aus diesem Glauben als einer sittlichen That erwuchs ihnen die Kraft, einem (ästhetischen) Ideal-Realismus in ihren besten Werken ein ewiges Dasein zu verleihen.*)

Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe.

Derselbe umfasst die Jahre 1794 bis 1805 und verteilt 999 Briefe auf zwei Bände (Stuttgart, Cotta). Einen freilich nur ungefähren Massstab für die Häufigkeit der Briefsendungen empfängt man da-

*) Mit diesen unsern Ausführungen treten wir dem Standpunkt Otto Harnacks entgegen, welcher in seinem Buche „Goethe in der Epoche seiner Vollendung" (1887) die Epoche der Vollendung erst nach dem Tode Schillers beginnen lässt. Wenn man eine wesentlich formalistische Poesie und einige theistische Äusserungen des alten Goethe als Beweis seiner „Vollendung" ansehen will, so nimmt man es mit dem letzteren Begriff zu leicht; wir unsrerseits vermögen nur diejenigen Schöpfungen Goethes am höchsten zu stellen, in welchen mittelbar oder unmittelbar der Goethesche Genius mit Schillerschem Geiste erfüllt ist.

durch, dass der erste Band auf 418 Seiten kleineren Druckes 403 Briefe, der zweite hingegen auf 443 Seiten die übrige Summe enthält. Goethe selbst hat 1829 zum erstenmal diesen Briefwechsel veröffentlicht; da er aus Rücksicht auf Personen und Verhältnisse zahlreiche Auslassungen vorgenommen, so versiegelte er nach dem Abdruck sämtliche Papiere und ordnete an, dass vor dem Jahre 1850 das Siegel nicht gelöst und der Briefwechsel nicht wieder aufgelegt werden dürfe. Eine im Jahre 1870 erschienene dritte Ausgabe ist eine nach mehreren Seiten verbesserte Wiederholung der zweiten vollständigen Ausgabe, sodass man jetzt ein richtiges Gesamtbild vom Geistesverkehr der beiden Dichter empfängt.

Es ist unsere Aufgabe, aus diesem Briefwechsel nunmehr alle diejenigen Stellen hier aneinander zu reihen, welche in philosophischer und ästhetischer Beziehung von bleibendem Werte sind, da die sehr zahlreichen litterargeschichtlichen Notizen für unsere Zwecke als entbehrlich erscheinen müssen. Die Ausbeute an philosophischen Aussprüchen ist gering, dagegen diejenige an ästhetischen sehr gross. Lassen wir deshalb die ersteren vorangehen, damit dieses Kapitel gipfelt in der herrlichen Fülle der wichtigsten ästhetischen Ergüsse der beiden grossen Dichter.

A. Stellen philosophischen Inhaltes.

Schiller an Goethe den 28. Oktober 1794: „Zwar sollten Dinge, die sich im Felde der blossen Vernunft ausmachen lassen, oder sich doch dafür ausgeben, fest genug auf inneren und objektiven Gründen ruhen und das Kriterium der Wahrheit in sich selbst tragen; aber eine solche Philosophie giebt es noch nicht, und die meinige ist noch weit davon entfernt. Endlich beruht doch die Hauptsache auf dem Zeugnis der Empfindung, und bedarf also einer subjektiven Sanktion, die nur die Beistimmung unbefangener Gemüter ihr verschaffen kann.“ „Die Kantsche Philosophie übt in den Hauptpunkten selbst keine Duldung aus und trägt einen viel zu rigoristischen Charakter, als dass eine Akkommodation mit ihr möglich wäre. Aber dies macht ihr in meinen Augen Ehre, denn es beweist, wie wenig sie die Willkür vertragen kann. Im offenen, hellen und zugänglichen Feld der Untersuchung erbaut sie ihr System, sucht nie den Schatten, und reserviert dem Privatgefühl nichts; aber so, wie sie ihre Nachbarn behandelt, will sie wieder behandelt sein, und es

ist ihr zu verzeihen, wenn sie nichts als Beweisgründe achtet. Es erschreckt mich gar nicht zu denken, dass das Gesetz der Veränderung, vor welchem kein menschliches und kein göttliches Werk Gnade findet, auch die Form dieser Philosophie zerstören wird; aber die Fundamente derselben werden dies Schicksal nicht zu fürchten haben, denn so alt das Menschengeschlecht ist, und solange es eine Vernunft giebt, hat man sie stillschweigend anerkannt und im ganzen darnach gehandelt."

Schiller an Goethe den 7. Januar 1795: „Ich kann Ihnen nicht ausdrücken, wie peinlich mir das Gefühl oft ist, von einem Produkt dieser Art (wie Wilhelm Meister) in das philosophische Wesen hineinzusehen. Dort ist alles so heiter, so lebendig, so harmonisch aufgelöst und so menschlich wahr; hier ist alles so strenge, so rigid und abstrakt und so höchst unnatürlich, weil alle Natur nur Synthesis und Philosophie Antithesis ist. Zwar darf ich mir das Zeugnis geben, in meinen Spekulationen der Natur so treu geblieben zu sein, als sich mit dem Begriffe der Analysis verträgt; ja vielleicht bin ich ihr treuer geblieben als unsere Kantianer für erlaubt und für möglich hielten. Aber dennoch fühle ich nicht weniger lebhaft den unendlichen Abstand zwischen dem Leben und dem Raisonnement — und kann mich nicht enthalten, in einem solchen melancholischen Augenblick für einen Mangel in meiner Natur auszulegen, was ich in einer heitern Stunde bloss für eine natürliche Eigenschaft der Sache ansehen muss. Soviel ist indes gewiss: der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karrikatur gegen ihn."

Schiller an Goethe den 17. August 1795: „Ich finde in der christlichen Religion virtualiter die Anlage zu dem Höchsten und Edelsten, und die verschiedenen Erscheinungen derselben im Leben scheinen mir bloss deswegen so widrig und abgeschmackt, weil sie verfehlte Darstellungen dieses Höchsten sind. Hält man sich an den eigentümlichen Charakterzug des Christentums, der es von allen monotheistischen Religionen unterscheidet, so liegt er in nichts anderem als in der Aufhebung des Gesetzes, des Kantischen Imperativs, an dessen Stelle das Christentum eine freie Neigung gesetzt haben will. Es ist also, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder der Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion."

Schiller an Goethe den 16. Oktober 1795: „Soviel habe ich

nun aus gewisser Erfahrung, dass nur strenge Bestimmtheit der Gedanken zu einer Leichtigkeit verhilft. Sonst glaubte ich das Gegenteil, und fürchtete Härte und Steifigkeit. Ich bin jetzt in der That froh, dass ich es mir nicht habe verdriessen lassen, einen sauern Weg einzuschlagen, den ich oft für die poetisierende Einbildungskraft verderblich hielt. Aber freilich spannt diese Thätigkeit sehr an, denn wenn der Philosoph seine Einbildungskraft und der Dichter seine Abstraktionskraft ruhen lassen darf, so muss ich, bei dieser Art von Produktionen, diese beiden Kräfte immer in gleicher Anspannung erhalten, und nur durch eine ewige Bewegung in mir kann ich die zwei heterogenen Elemente in einer Art von Solution erhalten."

„Die Philosophie erscheint immer lächerlich, wenn sie aus eigenem Mittel, ohne ihre Abhängigkeit von der Erfahrung zu gestehen, das Wissen erweitern und der Welt Gesetze geben will."

Schiller an Goethe den 17. Dezember 1795: „Wie beneide ich Sie um Ihre jetzige poetische Stimmung, die Ihnen erlaubt, recht in Ihrem Roman zu leben. Ich habe mich lange nicht so prosaisch gefühlt, als in diesen Tagen, und es ist hohe Zeit, dass ich für eine Weile die philosophische Bude schliesse. Das Herz schmachtet nach einem betastlichen Objekt."

Schiller an Goethe den 9. Juli 1796: „Innerhalb der ästhetischen Geistesstimmung regt sich kein Bedürfnis nach jenen Trostgründen, die aus der Spekulation geschöpft werden müssen; sie hat Selbständigkeit, Unendlichkeit in sich. Nur wenn sich das Sinnliche und das Moralische im Menschen feindlich entgegenstreben, muss bei der reinen Vernunft Hilfe gesucht werden. Die gesunde und schöne Natur braucht keine Moral, kein Naturrecht, keine politische Metaphysik; man könnte ebensogut hinzusetzen: sie braucht keine Gottheit, keine Unsterblichkeit, um sich zu stützen und zu halten. Jene drei Punkte, um die zuletzt alle Spekulation sich dreht, geben einem sinnlich ausgebildeten Gemüt zwar Stoff zu einem poetischen Spiel, aber sie können nie zu ernstlichen Angelegenheiten und Bedürfnissen werden."

„Nur die Philosophie kann das Philosophieren unschädlich machen; ohne sie führt es unausbleiblich zum Mystizismus."

Goethe an Schiller den 30. Juli 1796: „In meinen Beobachtungen über Pflanzen und Insekten habe ich fortgefahren und bin ganz glücklich darin gewesen. Ich finde, dass, wenn man den Grundsatz

der Stetigkeit recht gefasst hat und sich dessen mit Leichtigkeit zu bedienen weiss, man weder zum Entdecken noch zum Vortrag bei organischen Naturen etwas weiter braucht. Ich werde ihn jetzt auch an elementarischen und geistigen Naturen probieren, und er mag mir eine Zeitlang zum Hebel und zur Handhabe bei meinen schweren Unternehmungen dienen.“

Goethe an Schiller den 19. Oktober 1796: „Alle Oppositionsmänner, die sich aufs Negieren legen, sind zu behandeln wie jene Bewegungsleugner: man muss nur unablässig vor ihren Augen gelassen auf- und abgehen.“

Derselbe den 15. November 1796: „Die Naturbetrachtungen freuen mich sehr. Es scheint eigen, und doch ist es natürlich, dass zuletzt eine Art von subjektivem Ganzen herauskommen muss. Es ist eigentlich die Welt des Auges, die durch Gestalt und Farbe erschöpft wird.“

Schiller an Goethe den 14. April 1797: „Mir ist die Bibel nur wahr, wo sie naiv ist; in allem andern, was mit einem eigentlichen Bewusstsein geschrieben ist, fürchte ich einen Zweck und einen späteren Ursprung.“

Derselbe an Professor Meyer den 21. Juli 1797: „Der Übergang von der Spekulation zur Produktion hat mich erfrischt und verjüngt.“

Derselbe an Goethe den 22. September 1797: „Es ist in dem alten Kant noch etwas so wahrhaft Jugendliches, das man beinahe ästhetisch nennen möchte, wenn einen nicht die greuliche Form, die man einen philosophischen Kanzleistil nennen möchte, in Verlegenheit setzte.“

Goethe an Schiller den 9. Dezember 1797: „Ob es möglich ist, freie Wechselwirkung und mechanische Kausalität zu verbinden, weiss ich nicht; mir wenigstens hat das Kunststück noch nicht gelingen wollen.“

Schiller an Goethe den 29. Dezember 1797: „Es ist mit einer gewissen Art zu philosophieren und zu empfinden wie mit einer gewissen Religion; sie schneidet ab von aussen und isoliert, indem sie von innen die Innigkeit vermehrt.“

Goethe an Schiller den 30. Dezember 1797: „Ganz anders arbeitet man aus Grundsätzen als aus Instinkt; und eine Abweichung, von deren Notwendigkeit man überzeugt ist, kann nicht

zum Fehler werden.“ Derselbe den 3. Januar 1798: „Schellings Ideen zu einer Philosophie der Natur bringe ich mit; es wird uns Anlass zu mancher Unterhaltung geben.“

Schiller an Goethe den 5. Januar 1798: „Es ist eine ganz andere Operation, das Realistische zu idealisieren, als das Ideale zu realisieren; letzteres ist der eigentliche Fall bei freien Fiktionen. Es steht in meinem Vermögen, eine gegebene, bestimmte und beschränkte Materie zu beleben, zu erwärmen und gleichsam aufquellen zu machen, während dass die objektive Bestimmtheit eines solchen Stoffs meine Phantasie zügelt und meiner Willkür widersteht.“

Goethe an Schiller den 6. Januar 1798: „Ich gebe gern zu, dass es die Natur nicht ist, die wir erkennen, sondern dass sie nur nach gewissen Formen und Fähigkeiten unsers Geistes von uns aufgenommen wird.“ „Sie wissen, wie sehr ich am Begriff der Zweckmässigkeit der organischen Naturen nach innen hänge; und doch lässt sich ja eine Bestimmung von aussen und im Verhältnis nach aussen nicht leugnen, wodurch man mehr oder weniger sich jener Vorstellungsart wieder nähert. Ebenso mag sich der Idealist gegen die Dinge an sich wehren, wie er will: er stösst doch, ehe er sich's versieht, an die Dinge ausser ihm. Mir will immer dünken, dass, wenn die eine Partei von aussen hinein den Geist niemals erreichen kann, die andere von innen heraus wohl schwerlich zu den Körpern gelangen wird; und dass man also immer wohl thut, in dem philosophischen Naturstande zu bleiben und von seiner ungetrennten Existenz den besten möglichen Gebrauch zu machen, bis die Philosophen einmal übereinkommen, wie das, was sie nun einmal getrennt haben, wieder zu vereinigen sein möchte.“

Schiller an Goethe den 12. Januar 1798: „Es ist mir sehr einleuchtend, wie gefährlich es ist, einen theoretischen Satz unmittelbar durch Versuche beweisen zu wollen. Es stimmt dies, wie mir däucht, mit einer andern philosophischen Warnung überein: dass man seine Sätze nicht durch Beispiele beweisen solle, weil kein Satz dem Beispiel gleich ist. Die entgegengesetzte Methode verkennt den essentiellen Unterschied zwischen der Naturwelt und der Verstandeswelt ganz; ja sie hebt die ganze Natur auf, indem sie bloss diese Vorstellung uns in den Dingen und nie umgekehrt finden lässt. Überhaupt kann eine Erscheinung, oder Faktum, die etwas durchgängig vielfach Bestimmtes ist, nie einer

Regel, die bloss bestimmend ist, adäquat sein. Die Wissenschaft kann nur dadurch erweitert werden, dass man auf der einen Seite dem Phänomen ohne allen Anspruch auf eine hervorzubringende Einheit folgt, es von allen Seiten umgehet und bloss die Natur in ihrer Breite aufzufassen sucht; auf der andern (und wenn jene erste nur in Sicherheit gebracht ist) die Freiheit der vorstellenden Kräfte begünstiget, das Kombinationsvermögen sich nach Lust daran versuchen lässt, mit dem Vorbehalt, dass die vorstellende Kraft auch nur in ihrer eignen Welt und nie in dem Faktum etwas zu konstituieren suche. Denn mir däucht, es ist bisher nur auf zwei entgegengesetzte Arten in der Naturwissenschaft gefehlt worden: einmal hat man die Natur durch die Theorie verengt, und ein andermal die Denkkräfte durch das Objekt zu sehr einschränken wollen. Beiden muss Gerechtigkeit geschehen, wenn eine strenge kritische Polizei ihre Felder trennt. Sobald man die Freiheit der theoretischen Vermögen begünstigt, so kann es nicht fehlen, und die Erfahrung lehrt es, dass die Mannigfaltigkeit der Vorstellungsarten, wodurch sie sich wechselsweise einschränken und öfters aufheben, den Schaden gut macht, den der Despotismus einer einzigen stiftet; und so wird man selbst auf dem theoretischen Wege zu dem Objekte zurückgenötigt."

Schiller an Goethe den 19. Januar 1798: „Der gemeine Empirismus, der nicht über das empirische Phänomen hinausgeht, hat (der Quantität nach) immer nur Einen Fall, ein einziges Element der Erfahrung und mithin keine Erfahrung; der Qualität nach asseriert er immer nur eine bestimmte Existenz, ohne zu unterscheiden, von ihr auszuschliessen, ihr entgegenzusetzen, mit Einem Wort: zu vergleichen. Der Relation nach ist er in Gefahr, das Zufällige als das Substantielle aufzunehmen; der Modalität nach bleibt er bloss auf auf eine bestimmte Wirklichkeit eingeschränkt, ohne das Mögliche zu ahnen, oder seine Erkenntnis bis gar zu einer Notwendigkeit zu führen. Nach meinem Begriff ist der gemeine Empirismus nie einem Irrtum ausgesetzt, denn der Irrtum entsteht erst in der Wissenschaft. Erst mit dem Rationalismus entsteht das wissenschaftliche Phänomen, und der Irrtum. In diesem Felde nämlich fangen die Denkkräfte ihr Spiel an, und die Willkür tritt ein mit der Freiheit dieser Kräfte, die sich so gern dem Objekte substituieren.

Der Quantität nach verbindet der Rationalismus immer mehrere Fälle, und so lange er sich bescheidet, die Pluralität nicht

für Totalität auszugeben, d. h. objektive Gesetze zu machen, so ist er unschädlich, ja nützlich, da er der Weg zur Wahrheit ist, welche nur dadurch gefunden wird, dass man von dem Einzelnen sich loszumachen weiss. In seinem Missbrauch hingegen wird er verderblich für die Wissenschaft, weil er die ungeheure Verbindungsgewalt des menschlichen Geistes auf Kosten einer gewissen republikanischen Freiheit der Fakten geltend machen will, kurz, weil er in die blosse Pluralität schon seine Einheit legen will, und also eine Totalität giebt, die keine ist.

Der Qualität nach setzt der Rationalismus die Phänomene einander entgegen; er unterscheidet und vergleicht, was der einzige Weg zur Wissenschaft ist. Aber jener Despotismus der Denkkräfte zeigt sich auch hier sogleich durch Einseitigkeit, durch Härte der Unterscheidung, sowie oben durch Willkür der Verbindung.

Der Relation nach ist es das ewige Bestreben des Rationalismus, nach der Causalität der Erscheinungen zu fragen, und alles qua Ursach und Wirkung zu verbinden: wiederum nötig zur Wissenschaft, aber durch Einseitigkeit gleichfalls höchst verderblich. Der Rationalismus scheint hier vorzüglich dadurch zu fehlen, dass er dürftigerweise bloss die Länge und nicht die Breite der Natur in Anschlag bringt.

Der Modalität nach verlässt der Rationalismus die Wirklichkeit, ohne die Notwendigkeit zu erreichen. Die Möglichkeit ist sein ungeheures Feld, daher das grenzenlose Hypothesieren. Auch diese Funktion des Verstandes ist notwendig, denn nur durch das Mögliche giebt es von dem Wirklichen einen Durchgang zu dem Notwendigen.

Zu dem reinen Phänomen kann nur der rationelle Empirismus hindurchdringen. Nur die vollkommene Wirksamkeit der freien Denkkräfte mit der reinsten und ausgebreitetsten Wirksamkeit der sinnlichen Wahrnehmungsvermögen führt zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis. Der rationelle Empirismus wird dem Objekte sein ganzes Recht erweisen, indem er ihm seine blinde Gewalt nimmt, und dem menschlichen Geist seine ganze (rationelle) Freiheit verschaffen, indem er ihm alle Willkür abschneidet.

Der Quantität nach muss das reine Phänomen die Allheit der Fälle begreifen, denn es ist das Konstante in allen. Der Qualität nach limitiert der rationelle Empirism immer, wie auch das Beispiel aller wahren Naturkundigen lehret, die von einem absoluten Bejahen und Verneinen sich gleich entfernt halten. Der Relation nach

achtet er zugleieh auf die Kausalität und auf die Unabhängigkeit der Erscheinungen; er sieht die ganze Natur in einer reciproken Wirksamkeit, alles bestimmt sich wechselsweise, er lässt die Kausalität nach der Länge und Breite zugleich gelten!

Der Modalität nach dringt er immer zu der Notwendigkeit hindurch. Eine weise Limitation macht den eigentlichen Geist dieses rationellen Empirismus aus."

Goethe an Schiller den 24. Januar 1798: „Wenn man die Reihe von geistigen Begebenheiten, woraus doch eigentlich die Geschichte der Wissenschaften besteht, so vor Augen sieht, so lacht man nicht mehr über den Einfall, eine Geschichte a priori zu schreiben; denn es entwickelt sich wirklich alles aus den vor- und rückschreitenden Eigenschaften des menschlichen Geistes, aus der strebenden und sich selbst wieder retardierenden Natur."

Schiller an Goethe den 26. Januar 1798: „Es ist doch wirklich unbegreiflich, dass die belebende Kraft im Menschen nur in einem so kleinen Teil der Welt wirksam ist, und jene ungeheuern Völkermassen für die menschliche Perfektibilität ganz und gar nicht zählen. Besonders merkwürdig ist es mir, dass es jenen Nationen und überhaupt allen Nicht-Europäern auf der Erde nicht sowohl an moralischen als an ästhetischen Anlagen gänzlich fehlt. Der Realismus, sowie auch der Idealismus, zeigt sich bei ihnen; aber beide Anlagen fliessen niemals in eine menschlich schöne Form zusammen."

Schiller an Goethe den 9. Februar 1798: „Der Mensch handelt in seinen höchsten Funktionen immer als ein verbundenes Ganze; überhaupt verfährt die Natur überall synthetisch. Deswegen wird uns aber doch niemals einfallen, die Unterscheidung und die Analysis, worauf alles Forschen beruht, in der Philosophie zu verkennen."

Goethe an Schiller den 10. Februar 1798: „Die Philosophie wird mir deshalb immer werter, weil sie mich täglich immer mehr lehrt, mich von mir selbst zu scheiden; was ich um so mehr thun kann, da meine Natur wie getrennte Quecksilberkugeln, sich so leicht und schnell wieder vereinigt." Derselbe den 25. Februar 1798: „Der rationelle Empirismus muss gewisse Vorstellungsarten nebeneinander stehen lassen, ohne dass er sich untersteht eine auszuschliessen, oder eine über das Gebiet der andern auszubreiten.

Die Natur ist deswegen unergründlich, weil sie nicht Ein Mensch begreifen kann, obgleich die ganze Menschheit sie wohl begreifen könnte. Weil aber die liebe Menschheit niemals beisammen ist, so hat die Natur gut Spiel, sich vor unsern Augen zu verstecken."

Schiller an Goethe den 27. Februar 1798: „Man kann wirklich jedes Individuum als einen eignen Sinn betrachten, der die Natur im Ganzen ebenso eigentümlich auffasst als ein einziges Sinnesorgan des Menschen, und ebenso wenig durch einen andern sich ersetzen lässt, als das Ohr durch das Auge u. s. w. Wenn nur jede individuelle Vorstellungs- und Empfindungsweise auch einer reinen und vollkommenen Mitteilung fähig wäre! Denn die Sprache hat eine der Individualität ganz entgegengesetzte Tendenz; solche Naturen, die sich zur allgemeinen Mitteilung ausbilden, büssen gewöhnlich so viel von ihrer Individualität ein, und verlieren also sehr oft von jener sinnlichen Qualität zum Auffassen der Erscheinungen. Überhaupt ist mir das Verhältnis der allgemeinen Begriffe und Intuitionen ein Abgrund, in den ich nicht ohne Schwindeln schauen kann. Das wirkliche Leben zeigt in jeder Minute die Möglichkeit einer solchen Mitteilung des Besondern und Besondersten durch ein allgemeines Medium, und der Verstand als solcher muss sich beinahe die Unmöglichkeit beweisen."

Schiller an Goethe den 6. März 1798: „Ihre vielen und reichen Erfahrungen und Reflexionen über Natur und Kunst und über das dritte Idealische, was beide zuletzt zusammenknüpft, müssen ausgesprochen, geordnet und festgehalten werden."

Goethe an Schiller den 5. Mai 1798: „Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche. Ich mag mich stellen wie ich will, so sehe ich in vielen berühmten Axiomen nur die Aussprüche einer Individualität; und grade das, was am allgemeinsten als wahr anerkannt wird, ist gewöhnlich nur ein Vorurteil der Masse, die unter gewissen Zeitbedingungen steht, und die man daher ebensogut als ein Individuum ansehen kann."

Goethe an Schiller den 30. Juni 1798: „Ich glaube wirklich, dass zwischen dem Praktischen und Theoretischen, sobald man sie getrennt ansieht, kein Verbindungsmittel stattfinde; und dass sie nur insofern verbunden sind, als sie von Haus aus verbunden wirken, welches bei dem Genie von jeder Art stattfindet."

Derselbe am 14. Juli 1798: „Ich habe ein Schema aufgestellt, worin ich jene Naturwirkungen, die sich auf eine Dualität zu beziehen scheinen, parallelisiere, und zwar in folgender Ordnung: magnetische, elektrische, galvanische, chromatische und sonore.“

Derselbe am 15. Juli 1798: „Am Ende kommt's vielleicht gar aufs Alte heraus, dass wir nur wenig wissen können, und dass bloss die Frage ist, ob wir es gut wissen.“ Am 18. Juli 1798: „Es scheint ein unverbrüchliches Naturgesetz zu sein, dass sich jeder Thätigkeit eine Negation entgegensetzt.“

Schiller an Goethe den 31. Juli 1798: „Das Gemüt macht eigentlich die Menschheit in dem Menschen aus.“

Derselbe am 9. November 1798: „Es ist weit schwerer, ein Interesse für das Gefühl als eins für den Verstand aufzugeben.“

Schiller an Goethe den 22. Dezember 1798: „Dass Kant, dieser heitere und joviale Geist, seine Flügel nicht ganz von dem Lebensschmutz hat losmachen können, ja selbst gewisse düstere Eindrücke der Jugend etc. nicht ganz verwunden hat, ist zu verwundern und zu beklagen. Es ist immer noch etwas in ihm, was einen, wie bei Luthern, an einen Mönch erinnert, der sich zwar sein Kloster geöffnet hat, aber die Spuren desselben nicht ganz vertilgen konnte.“

Goethe an Schiller am 26. Juni 1799: „Es ist bald gesagt, man solle genau beobachten! Ich verdenke es aber keinem Menschen, wenn er geschwind mit einer hypothetischen Enunciation die Erscheinungen beiseite schafft.“

Schiller an Goethe den 30. Juli 1799: „Das Theoretische setzt das Praktische voraus und ist also schon ein höheres Glied in der Kette. Auch ist nicht zu leugnen, dass die Empfindung der meisten Menschen richtiger ist als ihr Raisonnement. Erst mit der Reflexion fängt der Irrtum an.“

Goethe an Schiller den 31. Juli 1799: „Sobald man den Menschen von Haus aus für gut annimmt, so ist der freie Wille das alberne Vermögen, aus Wahl vom Guten abzuweichen und sich dadurch schuldig zu machen. Nimmt man aber den natürlichen Menschen als bös an, oder, eigentlicher zu sprechen, in dem tierischen Falle, unbedingt von seinen Neigungen hingezogen zu werden, so ist alsdann der freie Wille freilich eine vornehme Person, die sich anmasst, aus Natur gegen die Natur zu handeln. Man sieht daher auch, wie Kant notwendig auf ein radikales Böse kommen musste und wohin die

Philosophen, die den Menschen von Natur so scharmant finden, in Absicht auf die Freiheit desselben so schlecht zurechte kommen; und warum sie sich so sehr wehren, wenn man ihnen das Gute aus Neigung nicht hoch anrechnen will.“

Schiller an Goethe den 2. August 1799: „Kants Lehre vom freien Willen ist mir gar zu mönchisch; ich habe nie damit versöhnt werden können. Sein ganzer Entscheidungsgrund beruht darauf, dass der Mensch einen positiven Antrieb zum Guten, sowie zum sinnlichen Wohlsein habe; er brauche also auch, wenn er das Böse wählt, einen positiven inneren Grund zum Bösen, weil das Positive nicht durch etwas bloss Negatives aufgehoben werden könne. Hier sind aber zwei unendlich heterogene Dinge, der Trieb zum Guten und der Trieb zum sinnlichen Wohl völlig als gleiche Potenzen und Quantitäten behandelt, weil die freie Persönlichkeit ganz gleich gegen und zwischen beide Triebe gestellt wird.“

Goethe an Schiller den 4. September 1799: „Über das Absurde schreit jedermann auf und freut sich, etwas so tief unter sich zu sehen. Über das Mittelmässige erhebt man sich mit Behaglichkeit. Den Schein lobt man ohne Rückhalt und ohne Bedingung, denn der Schein ist eigentlich in der Empirie das allgemein Geltende. Das Gute, das aber nicht vollkommen ist, übergeht man mit Stillschweigen; denn das Echte, was man am Guten bemerkt, nötigt Achtung ab; das Unvollkommene, das man daran fühlt, erregt Zweifel; und wer den Zweifel nicht selbst heben kann, mag sich in diesem Falle nicht kompromittieren, und thut auch ganz wohl daran. Das Vollkommene, wo es anzutreffen ist, giebt eine gründliche Befriedigung, wie der Schein eine oberflächliche, und so bringen beide eine ähnliche Wirkung hervor.“

Schiller an Goethe den 17. September 1800: „In der Reformation wie in der neueren Philosophie ist etwas sehr bedeutend Reales. Dort der Abfall von Kirchensatzungen und die Rückkehr zu den Quellen, Bibel und Vernunft; hier der Abfall vom Dogmatismus und der Empirie. Aber bei beiden Revolutionen sieht man die alte Unart der menschlichen Natur, sich gleich wieder zu setzen, zu befangen und dogmatisch zu werden. Wo das nicht geschieht, da fliesst man wieder zu sehr auseinander; nichts bleibt feststehen, und man endigt, so wie dort, die Welt aufzulösen und sich eine brutale Herrschaft über alles anzumassen.“

Goethe an Schiller den 28. September 1800: „Das Stoffartige jeder Sprache sowie die Verstandesformen stehen so weit von der Produktion ab, dass man gleich, sobald man nur hinblickt, einen so grossen Umweg vor sich sieht, dass man gern zufrieden ist, wenn man sich wieder herausfinden kann.“

Schiller an Goethe den 20. Januar 1802: „Unsere jungen Philosophen wollen von Ideen unmittelbar zur Wirklichkeit übergehen. So ist es denn nicht anders möglich, als dass das Allgemeingesagte hohl und leer und das Besondere platt und unbedeutend ausfällt.“

Goethe an Schiller den 19. Februar 1802: „Mit Schelling habe ich einen sehr guten Abend zugebracht. Die grosse Klarheit bei der grossen Tiefe ist immer sehr erfreulich. Ich würde ihn öfters sehen, wenn ich nicht noch auf poetische Momente hoffte; die Philosophie zerstört bei mir die Poesie, und das wohl deshalb, weil sie mich ins Objekt treibt, indem ich mich nie rein spekulativ erhalten kann, sondern gleich zu jedem Satze eine Anschauung suchen muss und deshalb gleich in die Natur hinausfliehe.“ —

Diese gelegentlichen Äusserungen der beiden Dichter beweisen, wie tief durchtränkt sie waren von dem Geiste ihrer philosophisch so schöpferischen Zeit. Goethe philosophiert als ein genialer Dilettant, welcher oft das Richtige fühlt und dann in einer fast naiven Form ausdrückt; Schiller aber könnte als Philosoph nahezu ebenso bedeutend geworden sein wie als Dichter, wenn er die Philosophie systematisch ausgebaut hätte. Schärfe und Tiefe des Denkens, Energie eines sittlich-reinen Willens, ein ästhetisch verklärtes Gemüt befähigen ihn, in der Form der Sprachgebung alle grossen Philosophen zu übertreffen, an Gehalt aber dieselben zu erreichen, ohne in die Einseitigkeiten ihrer jedesmaligen Systematik zu verfallen. Hätte Schiller die Zeit gehabt, um selbständige philosophische Werke zu veröffentlichen: er würde Grosses auch in der Philosophie geleistet haben. Seine Sendung aber bestand darin, dass er unvergängliche Schöpfungen der Poesie seinem Volke schenken sollte, welche mit dem Grundgehalt der Kantisch-Fichteschen Weltanschauung gesättigt waren; wir sagen absichtlich „Grundgehalt“, weil uns dieser noch etwas anderes ist als selbst die „Grundgedanken“ jener Philosophen. Diese Grundgedanken konnten ja von ihrer philosophischen Form nicht völlig

losgelöst werden; diese Form aber ist vielfach vergänglich, während der Grundgehalt fortlebt in der Dichtung als in einer neuen Form, und durch diese erst für weiteste Kreise fruchtbar gemacht wird.

Eben dieser Wechsel zwischen philosophischem Denken und zwischen dichterischem Schaffen griff Schillern so sehr an, dass er oft darüber klagt, ja sogar in seiner Bescheidenheit dies als einen Mangel seiner Natur empfindet, während es doch eigentlich ein Vorzug war. Das Leben, welches er in dichterischen Schöpfungen verwirklichte, ist ein höheres als dasjenige der philosophischen Abstraktion, weil die Vernunft, welche fast allein in letzterer herrscht, als aufgehobener Bestandteil, als Ergebnis in der Poesie eine Auferstehung feiert.

Allerdings hat die Philosophie vor der Poesie voraus, dass erstere den Weg zur Wahrheit als einen königlichen führt, während die Poesie immer nur die Früchte von philosophischen Entwicklungsprozessen in goldenen Schalen darbieten kann.

Die Einheit von Dichter und Philosoph in Schiller zeigt sich übrigens in allen seinen Briefen auch noch in folgender Weise. Der Dichter Schiller bekennt überaus häufig, dass seine Phantasie im düsteren Winter erlahmt, dagegen im Lichte des Frühlings und Sommers sich mächtig entfaltet. Es erscheint kaum glaublich, wie dieser — allerdings kurzsichtige — Mann von dem Licht und der Wärme in der Natur abhängt. Der Philosoph aber in Schiller zeigt sich darin, dass zwei Jahrzehnte hindurch seine Briefe immer neue Berichte über seine, zum Teil sehr schweren, Krankheitsfälle in der denkbar ruhigsten Form enthalten. Es ist geradezu tragisch erschütternd, dieser Märtyrerlaufbahn zu folgen; versöhnend wirkt hier nur die Beobachtung, welch eine unglaubliche Oberhoheit der mächtige Geist hier über eine entsetzlich gebrechliche Hülle ausübt. Gleichwohl behandelt Schiller diese seine häufigen Krankheitszustände als Nebensache: er klagt nie, und mit der Ergebung eines Weisen ringt er seiner Natur ab, was sie seinem riesigen Fleiss irgend spenden will. Diese praktische Philosophie ist zwar weniger bekannt, aber jedenfalls für uns der dankenswerteste Triumph im Leben Schillers.

Aus den hier ausgezogenen philosophischen Aussprüchen Schillers heben wir nunmehr hervor, dass nach Schiller „die Hauptsache (auch in der Philosophie) auf dem Zeugnis der Empfindung“ beruht, d. h. auf der eigensten inneren Erfahrung der Wahrheit und darum Selbst-

entscheidung für die Wahrheit. Die rein wissenschaftlich dialektischen Vermittelungen und Ausbauten der philosophischen Urgedanken mögen dem Philosophen von Fach überlassen bleiben; die alles tragenden letzten Urgedanken sind allgemein menschlich, weil sie ihre Gewissheit in sich selbst tragen und darum nicht mehr beweisbar sind. Die jener objektiven Gewissheit entsprechende subjektive Gewissheit können aber nur „unbefangene Gemüter" haben, d. h. kindlich reine, in sich selbst wahre und darum auch der Wahrheit offene Menschen. Schiller lässt also die Erkenntnis der Wahrheit durch das innerste Sein, durch die Beschaffenheit des sittlichen Menschen bedingt sein, nicht umgekehrt. Man kann den Gedanken Schillers weiter fortspinnen und sagen: Es giebt einen Punkt im (zunächst unbewussten) menschlichen Geiste, wo dieser unmittelbar eins werden kann mit dem hereinwirkenden göttlichen Geiste. Hier legt die göttliche Vernunft der menschlichen Vernunft Zeugnis ab für sich und ihren Inhalt; die Ergreifung aber dieses dargebotenen Inhaltes beruht auf einer persönlichen Freiheitsthat des bewussten menschlichen Geistes. Letzterer findet jenen Inhalt wohl *in* sich selbst, aber nicht *aus* sich selbst; er ist wohl *für* jenen Inhalt angelegt und bestimmt, aber er wird zunächst nicht *durch* ihn, sondern durch den eigenen Willen bestimmt. So beruht alle Urgewissheit auch auf intellektuellem Gebiete auf persönlicher, d. h. auf sittlicher Entscheidung. Das ist derselbe Vorgang, welcher innerhalb der protestantischen Glaubenslehre als „das Zeugnis des heiligen Geistes" bezeichnet wird. Die letzte entscheidende Instanz der religiösen Wahrheit liegt für den Protestanten nicht in der Bibel, sondern in jedem inneren Worte Gottes, doch so, dass das *geschichtliche* „Wort Gottes" (nicht etwa der Buchstabe der Bibel!) und das innere „Wort Gottes oder Zeugnis des heiligen Geistes" sich entsprechen müssen, weil es beide Male ein und derselbe göttliche Geist ist, welcher es für die und in den Menschen wirkt.

Schiller hat seine ganze philosophische Kraft daran gesetzt, um den gesetzlichen Zug in Kants Moral, sowie die Übergeistigkeit in Kants Grundanschauungen zu überwinden. Gleichwohl ist er überzeugt, dass der Grundgehalt dieser Philosophie selbst dann noch lebenskräftig sein wird, wenn ihre Formen längst dahingesunken sein werden. Er bezeichnet diesen Grundgehalt als einen wesentlich ethischen; für ihn hat die sogenannte reine Vernunft Kants nur darum zu ihrer vollen Leistungsfähigkeit gelangen können, weil der soge-

nannten praktischen Vernunft ihr Recht gegeben worden ist, wie nie zuvor von einem Philosophen.

Wir weisen ferner darauf hin, wie der Idealist Schiller selbst „in seinen Spekulationen der Natur treu geblieben ist", und wie er die Wirklichkeit des „Lebens" geradezu „unendlich" über die blosse Schattenhaftigkeit des „Raisonnements", der philosophischen Abstraktion, stellt. Wenn für ihn der Begriff des „Lebens" der Urbegriff ist, so erweist er sich als einen Vertreter des philosophischen Dualismus. Der Monismus in allen seinen Gestalten bringt es nur bis zu dem Urbegriff der Bewegung: alle Erscheinungen sind nur verschiedene Bewegungsformen einer und derselben Substanz. Der Dualismus hingegen fängt an und endet mit der Urthatsache des Lebens; Leben aber ist nichts anderes als die Einheit von zwei ineinander wirkenden Gliedern eines Gegensatzes. Die Bewegungen im All der Substanz konnten quantitativ nie vermehrt, das Leben hingegen kann quantitativ und qualitativ gesteigert werden.

Schlagender ist selten das Wesen des Christentums bezeichnet worden, als in jener berühmten Stelle, da Schiller dasselbe auf einen göttlichen und einen menschlichen Faktor zurückführt. Soweit es auf göttlicher Initiative beruht, ist es „Menschwerdung des Heiligen", denn „das Heilige" konnte eben nicht rein dargestellt werden durch die Menschen; soweit es auf menschlicher That des Einzelnen beruht, soll es als „schöne" Sittlichkeit erscheinen. Unter „schön" versteht aber Schiller nichts anderes als jene „freie Neigung", welche das Christentum „Liebe" nennt; die Liebe in diesem Sinne ist aber darum das Höchste, weil in ihr die Freiheit des persönlichen „Willens" und die Notwendigkeit der unpersönlichen „Natur" zusammengegangen sind zur Einheit des wirkenden und schaffenden Lebens.

Formal ganz dieselbe Vereinigung von Freiheit und Notwendigkeit sucht Schiller zu erreichen in seinem Schaffen. Für ihn sind Vernunft und Phantasie nur zwei Glieder eines Gegensatzes, denn er „sucht seine (dichterische) Einbildungskraft und seine (philosophische) Abstraktionskraft in gleicher Anspannung und einer Art von Solution zu erhalten." Sein Schaffen ist also eine „ästhetische" Liebe zu der Ideal-Welt, welcher er das Schein-Leben der Kunst verleihen will.

Es ist wichtig, dass der Idealist Schiller der Philosophie nur dann eine schöpferische Thätigkeit zugesteht, wenn sie sich auf „die Erfahrung" (im weitesten Sinne des Wortes) stützt, das heisst also:

wenn die Philosophie die in Natur und Geschichte ihr vorgedachten Zeugnisse der göttlichen Vernunft noch einmal im Zusammenhange nachzudenken sucht, wenn der unbewusste Geist in ihr bewusst wird. Übrigens unterscheidet Schiller vortrefflich zwischen „Philosophie" und „Philosophieren".

Die Begriffe „ästhetische Geistesstimmung", „freie Neigung", „die gesunde und schöne Natur" bedeuten bei Schiller ganz dasselbe. Es ist aber bezeichnend, dass er den Begriff „gesund" dem Begriffe „schön" vorangehen lässt. Nun schwingt sich Schiller zu einer Fichteschen Kühnheit des Gedankens empor, wenn er sagt: „Die gesunde und schöne Natur braucht keine Moral, keine Gottheit, keine Unsterblichkeit, um sich zu stützen und zu halten." Das klingt verwegen, ist es aber nicht. Im Schillerschen Sinne des Wortes ist eben ein solcher Mensch so gott-innig, so voll von Gott, dass er einen Gott ausser sich nicht mehr braucht; er hat das ewige Leben („Unsterblichkeit") in sich, bedarf also keines äusseren Beweises mehr für die Unsterblichkeit seines persönlichen Geistes. Ist das nicht, nur in anderen Formen, dieselbe Heldenkühnheit, welche Christus hineinlegt in die Worte: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." „Wahrlich, so ihr Glauben habt als ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: Hebe dich von hinnen dorthin! so wird er sich heben, und euch wird nichts unmöglich sein." Hier ist offenbar „der Glaube" als eine in und auf sich selbst ruhende höchste Kraft des Menschen gedacht.

Wir nehmen ferner Akt davon, dass Schiller (Brief vom 5. Januar 1798) es für leichter erklärt, das Realistische zu idealisieren, als das Ideale zu realisieren. Ist dieser Ausspruch richtig, dann erhebt sich Schiller in seiner reifsten Gedanken-Lyrik zu dem Gipfel seiner Poesie überhaupt, es sei denn, dass man diejenigen Dramen hinzuzählt, wo er sich nur äusserlich an ein gegebenes geschichtliches Motiv anlehnt und im übrigen aus Eigenem schafft.

Schiller bekennt sich als Dualist, wenn er „den wesentlichen Unterschied zwischen der Naturwelt und der Geisteswelt" behauptet, wenn er jede Erscheinung und jedes Faktum als etwas vielfach Bestimmtes, das Gesetz (den Geist) hingegen als bestimmend bezeichnet.

Paradox klingt der tiefsinnige, aber auf Wahrheit beruhende Ausspruch Schillers: der gemeine Empirismus irrt nie, der Irrtum beginnt

erst in der Wissenschaft. Warum? Weil „nur die vollkommene Wirksamkeit der freien Denkkräfte, mit der reinsten und ausgebreitetsten Wirksamkeit der sinnlichen Wahrnehmungsvermögen zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis führt.“

Schiller stellt die Thatsache fest, dass nur der bei weitem kleinere Teil der Menschheit hervorragende ästhetische Anlagen besitzt und dass „die belebende Kraft“ d. h. die schöpferische Kraft wirklichen Fortschrittes von einer verschwindend kleinen Anzahl von Personen ausgeht. Also auch für ihn stehen Quantität und Qualität in umgekehrtem Verhältnis: die Masse oder Menge nimmt ab in dem Grade, als die rein geistige Kraft zunimmt.

Wenn Schiller erklärt, dass „der Mensch in seinen höchsten Funktionen immer als ein verbundenes Ganze handelt“, so ist an dieser Wendung bemerkenswert, dass „die Funktionen“ alle von ihm als ein „Handeln“, nicht bloss als Bewegungen oder Thätigkeiten aufgefasst werden, und gerade die höchsten als verbunden gedacht werden. Mit anderen Worten: hinter der Religion eines Menschen steht unwillkürlich sein Anteil an Kunst und Wissenschaft, hinter der Kunst steht die religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung u. s. w. Oder anders ausgedrückt: ein wahrhaft grosser Künstler, Mann der Wissenschaft oder religiöser Genius muss vor allem ein grosser Mensch sein. Hiermit hängt der andere Ausspruch Schillers zusammen, dass im wirklichen Leben in jeder Minute das Besondere durch ein allgemeines Medium mitgeteilt werde. Am wichtigsten aber unter diesen Sätzen ist der, dass nicht die Allgemeinbegriffe der Vernunft, sondern das Gemüt „die Menschheit“ (d. h. das eigentlich Menschliche) in dem Menschen ausmacht. Jedenfalls wurzelt Schillers Dichtergrösse in der unendlichen Tiefe seines Gemüts und die Hoheit seines Denkens in dem Adel seines Herzens.

Endlich aber heben wir als eine fundamentale Anschauung bei Schiller hervor, dass die Ideen (das Allgemeine) und die Wirklichkeit (das Besondere) einen unvermittelten Gegensatz bilden; soll eine Verbindung zwischen ihnen hergestellt werden, so muss ein Mittelglied (eine Terz) zwischen sie eingeschoben werden, welches eine reale Beziehung zu beiden hat.

Goethe ist insofern ein erwünschter Zeuge für die Bedeutung der Philosophie, als er seine Beobachtungen über Pflanzen und Insekten auf den Grundsatz der Stetigkeit basiert. Es ist dies ein

Urgedanke Leibnizens, wobei es vollkommen gleichgiltig ist, ob sich Goethe, als er jene Worte niederschrieb, an diesen grossen Denker erinnerte. Schiller würde diesen „Grundsatz“ eine „Idee“ genannt haben. Wenn Goethe diesen Grundsatz der stetigen Entwickelung, des ununterbrochenen Zusammenhanges, auch auf „geistige Naturen“ anwenden will, so ist nicht recht ersichtlich, wie dieses Prinzip da durchgeführt werden sollte; da doch ein Subjekt sich selbst völlig zum Objekt machen müsste, was unmöglich ist. Auch kann der Grundsatz der stetigen Entwicklung nur insoweit angewendet werden, als nicht die Freiheit des Menschen in Frage kommt. Das Wesen der Freiheit besteht eben darin, dass sie die Stetigkeit der natürlichen Zusammenhänge von Ursache und Wirkung durchbricht und schöpferisch etwas Neues, einen neuen Anfang, eine neue Kraft setzt. Dies giebt Goethe selbst indirekt zu, wenn er an einer späteren Stelle erklärt, dass ihm das Kunststück noch nicht gelungen sei, freie Wechselwirkung und mechanische Kausalität zu verbinden. Es kann wohl das Gebiet der letzteren dem Gebiete der ersteren untergeordnet und dienstbar gemacht werden; aber es ist unmöglich, zwei wesentlich verschiedene Faktoren als gleichberechtigte und gleichartig wirkende zu behandeln.

Goethe mag als Dichter einen mystischen Pantheismus wiederholt in hinreissend schönen Formen dargestellt haben, als Mensch neigt er zum Dualismus. Wenn er letzteren auch etwas laienhaft beschreibt, so meint er doch ganz das Richtige, wenn er äussert: Weder wird man von aussen hinein den Geist jemals erreichen, noch wird man von innen heraus bis zu den Körpern gelangen. Hier versagt der Grundsatz der Stetigkeit: da, wo der wirkliche Geist beginnt, reisst der Faden der Entwicklung ab, und etwas wesentlich Neues fängt an zu wirken.

Wenn man Goethe als den Aristoteles der Neuzeit im Gewande des Dichters begreift, so kann man es sehr wohl verstehen, dass in Goethe sich nicht bloss Gedanken des Spinoza, sondern auch des Leibniz finden. Es ist auch verständlich, dass der sonst als Gegenteil sich zu Goethe verhaltende Kant ersteren durch seine „Kritik der Urteilskraft“ fesselte, denn Kant als Schöpfer der neuzeitigen „Ästhetik“ konnte von Goethe nicht ignoriert werden. Dass aber Goethe selbst Fichtesche Gedanken sich aneignet und in seiner Sprache wiedergiebt, würde man kaum glauben, wenn man nicht wirklich auf solche

Gedanken stiesse. Es ist durchaus Fichtesche Ideenvergesellschaftung, wenn Goethe es für möglich hält, „eine Geschichte a priori zu schreiben“, weil „sich wirklich alles aus den vor- und rückschreitenden Eigenschaften des menschlichen Geistes entwickelt“. Es bleibt nur bedauerlich, dass Goethe, der so reich an genialen Instinkten war, doch weder die Gabe noch das Streben hat, seine Funde durchzudenken; es blitzt oft gewaltig in ihm, aber dann sinkt alles wieder in die Dämmerung des unbewussten Geistes zurück. Da will es schon sehr viel sagen, wenn er die Philosophie „täglich“ dazu braucht, „sich von sich selbst zu scheiden.“ Wenn das bedeuten soll, dass er seinen „Geist“ (im engeren Sinne des Wortes) von seiner „Natur“ scheidet, um sich zum Herrn über letztere zu machen, so wäre dies gedacht im Sinne von Kant und Schiller.

Geradezu staunenswert ist, wie der „Realist“ Goethe doch im Schillerschen Sinne sich hingetrieben fühlt zum „Allgemeinen“; wie ihm das vorschwebt, was wir heutzutage als „Gesamtpersönlichkeit“ bezeichnen würden. Wenn er bekennt: „Nur sämtliche Menschen erkennen die Natur, nur sämtliche Menschen leben das Menschliche,“ so drückt er in diesem Satze die Notwendigkeit und Realität des Allgemeinen so kurz und schlagend aus, dass man das gar nicht in eine bessere Form bringen kann. Ebenso genial ist die leicht hingeworfene Bemerkung, dass zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen an sich kein Verbindungsmittel, kein Mittelglied, sich findet; dass aber das Wesen des Genies darin besteht, beide in der Einheit seiner Person darzustellen, das Theoretische und das Praktische als Glieder eines Gegensatzes zur lebendigen Einheit zu verbinden.

Nur andeuten können wir hier, dass sich eine ungemein tiefsinnige Ahnung der Wahrheit kundgiebt in einem laienhaft ausgedrückten Gedanken: „Es scheint ein unverbrüchliches Naturgesetz zu sein, dass sich jeder Thätigkeit eine Negation entgegensetzt.“ Hier liegt auf der Hand, wie das Wort „Negation“ falsch gewählt ist und zuviel auf einmal besagen soll; aber in der Sache selbst hat Goethe recht.

In der allerdings sehr schwierigen Lehre vom freien Willen tadeln Goethe und Schiller sehr scharfsinnig die Fehler der verschiedenen philosophischen Lehren, sind aber selbst nicht im stande, ein entscheidendes Wort zu sprechen. Goethe hat ganz recht, dass der Mensch weder als

von Haus aus wirklich gut, noch auch umgekehrt als nur böse gedacht werden kann; aber innerhalb dieses Gegenteils nun das Richtige zu suchen, fällt ihm gar nicht ein. Ebenso tadelt Schiller an Kant sehr treffend, dass der Trieb zum Guten und der Trieb zum sinnlichen Wohl als völlig gleiche Potenzen behandelt werden; sie seien vielmehr zwei unendlich heterogene Dinge. Aber worin dann eigentlich der Unterschied des freien Willens von den Trieben bestehe, und ob man überhaupt von einem „Trieb" zum Guten reden könne, das sagt er nicht. Er hört also gerade da mit seinen Schlussfolgerungen auf, wo die eigentlichen Schwierigkeiten erst angehen.

B. Stellen ästhetischen Inhalts.

Schiller an Goethe den 7. September 1794: „Bei der Anarchie, welche noch immer in der poetischen Kritik herrscht, und bei dem gänzlichen Mangel objektiver Geschmacksgesetze befindet sich der Kunstrichter immer in grosser Verlegenheit, wenn er seine Behauptung durch Gründe unterstützen will; denn kein Gesetzbuch ist da, worauf er sich berufen könnte. Will er ehrlich sein, so muss er entweder gar schweigen, oder er muss zugleich der Gesetzgeber und der Richter sein."

Goethe an Schiller den 28. Oktober 1794: „Hierbei folgen Ihre (ästhetischen) Briefe mit Dank zurück. Hatte ich das erste Mal sie bloss als betrachtender Mensch gelesen, und dabei viel, ich darf fast sagen völlige Übereinstimmung mit meiner Denkesweise gefunden, so las ich sie das zweite Mal im praktischen Sinne und beobachtete genau: ob ich etwas fände, das mich als handelnden Menschen von seinem Wege ableiten könnte; aber auch da fand ich mich nur gestärkt und gefördert, und wir wollen uns also mit freiem Zutrauen dieser Harmonie erfreuen."

Schiller an Goethe den 29. November 1794: „Mit grossem Verlangen möchte ich die Bruchstücke von Ihrem Faust, die noch nicht gedruckt sind, lesen; denn ich gestehe Ihnen, dass mir das, was ich von diesen Stücken gelesen, der Torso des Herkules ist. Es herrscht in diesen Szenen eine Kraft und eine Fülle des Genies, die den ersten Meister unverkennbar zeigt; und ich möchte diese grosse und kühne Natur, die darin atmet, so weit als möglich verfolgen."

Goethe an Schiller den 2. Dezember 1794: „Von Faust kann ich jetzt nichts mitteilen; ich wage nicht, das Paket aufzuschnüren,

das ihn gefangen hält. Ich könnte nicht abschreiben ohne auszuarbeiten, und dazu fühle ich mir keinen Mut. Kann mich künftig etwas dazu vermögen, so ist es gewiss Ihre Teilnahme.“

Schiller an Goethe den 9. Dezember 1794: „Mit wahrer Herzenslust habe ich das erste Buch Wilhelm Meisters durchgelesen und verschlungen, und ich danke demselben einen Genuss, wie ich lange nicht und nie als durch Sie gehabt habe. Ich finde auch nicht etwas darin, was nicht in der schönsten Harmonie mit dem lieblichen Ganzen stände. Alles hält sich darin so einfach und schön in sich selbst zusammen, und mit wenigem ist so viel ausgerichtet. Die kühnen poetischen Stellen, die aus der stillen Flut des Ganzen wie einzelne Blitze vorschlagen, machen eine treffliche Wirkung, erheben und füllen das Gemüt. Über die schöne Charakteristik will ich heute noch nichts sagen. Ebensowenig von der lebendigen und bis zum Greifen treffenden Natur, die in allen Schilderungen herrscht, und die Ihnen überhaupt in keinem Produkte versagen kann. Von der Treue des Gemäldes in einer theatralischen Wirtschaft und Liebschaft kann ich mit vieler Kompetenz urteilen, indem ich mit beiden besser bekannt bin, als ich zu wünschen Ursache habe. Die Apologie des Handels ist herrlich und in einem grossen Sinn. Aber dass Sie neben dieser die Neigung des Hauptbelden noch mit einem gewissen Ruhm behaupten konnten, ist gewiss keiner der geringsten Siege, welche die Form über die Materie errang.“

Schiller an Goethe den 7. Januar 1795: „Für das überschickte Exemplar des Romans (Wilhelm Meister) empfangen Sie meinen besten Dank. Ich kann das Gefühl, das mich beim Lesen dieser Schrift, und zwar im zunehmenden Grade, je weiter ich darin komme, durchdringt und besitzt, nicht besser als durch eine süsse und innige Behaglichkeit, durch ein Gefühl geistiger und leiblicher Gesundheit ausdrücken, und ich wollte dafür bürgen, dass es dasselbe bei allen Lesern im Ganzen sein muss. Ich erkläre mir dieses Wohlsein von der durchgängig darin herrschenden ruhigen Klarheit, Glätte und Durchsichtigkeit, die auch nicht das geringste zurücklässt, was das Gemüt unbefriedigt und unruhig lässt, und die Bewegung desselben nicht weiter treibt als nötig ist, um ein fröhliches Leben in dem Menschen anzufachen und zu erhalten.

Ich kann Ihnen nicht ausdrücken, wie peinlich mir das Gefühl oft ist, von einem Produkt dieser Art in das philosophische Wesen hin-

einzusehen. Dort ist alles so heiter, so lebendig, so harmonisch aufgelöst und so menschlich wahr; hier alles so strenge, so rigid und abstrakt, und so höchst unnatürlich, weil alle Natur nur Synthesis und Philosophie Antithesis ist. Zwar darf ich mir das Zeugnis geben, in meinen Spekulationen der Natur so treu geblieben zu sein, als sich mit dem Begriffe der Analysis verträgt; ja vielleicht bin ich ihr treuer geblieben als, unsere Kantianer für erlaubt und für möglich hielten. Aber dennoch fühle ich nicht weniger lebhaft den unendlichen Abstand zwischen dem Leben und dem Raisonnement — und kann mich nicht enthalten, in einem solchen melancholischen Augenblick für einen Mangel in meiner Natur auszulegen, was ich in einer heiteren Stunde bloss für eine natürliche Eigenschaft der Sache ansehen muss. Soviel ist indes gewiss: der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karrikatur gegen ihn.

Dass ich voll Erwartung bin, zu wissen, was Sie zu meiner Metaphysik des Schönen sagen, darf ich Ihnen nicht erst versichern. Wie das Schöne selbst aus dem ganzen Menschen genommen ist, so ist diese meine Analysis desselben aus meiner ganzen Menschheit herausgenommen; und es muss mir allzuviel daran liegen, zu wissen, wie diese mit der Ihrigen zusammenstimmt."

Schiller an Goethe den 27. Februar 1795: „Mich hat die freundliche Ankündigung des Frühlings recht erquickt, und über mein Geschäft, das dessen sehr bedurfte, ein neues Leben ausgegossen. Wir sind doch mit aller unsrer geprahlten Selbständigkeit an die Kräfte der Natur gebunden; und was ist unser Wille, wenn die Natur versagt! Worüber ich schon fünf Wochen lang brütete, das hat ein milder Sonnenblick binnen drei Tagen in mir gelöst. Freilich mag meine bisherige Beharrlichkeit diese Entwicklung vorbereitet haben, aber die Entwicklung selbst brachte mir doch die erwärmende Sonne mit."

Schiller an Goethe den 1. März 1795: „Sobald mir einer merken lässt, dass ihm in poetischen Darstellungen irgend etwas näher anliegt, als die innere Notwendigkeit und Wahrheit, so gebe ich ihn auf. Könnte er Ihnen zeigen, dass die Unsittlichkeit Ihrer Gemälde nicht aus der Natur des Objekts fliesst, und dass die Art, wie Sie dasselbe behandeln, nur von Ihrem Subjekt sich herschreibt, so würden Sie allerdings dafür verantwortlich sein; aber nicht des-

wegen, weil Sie vor dem moralischen, sondern weil Sie vor dem ästhetischen Forum fehlten."

Schiller an Goethe den 15. Juni 1795: „Dieses fünfte Buch Wilhelm Meisters habe ich mit einer ordentlichen Trunkenheit und mit einer einzigen ungeteilten Empfindung gelesen. Selbst im Meister ist nichts, was mich so Schlag auf Schlag ergriffen und in seinem Wirbel unfreiwillig mit fortgenommen hätte. Erst am Ende kam ich zu einer ruhigen Besinnung. Wenn ich bedenke, durch wie einfache Mittel Sie ein so hinreissendes Interesse zu bewirken wussten, so muss ich mich noch mehr verwundern."

Schiller an Goethe den 9. September 1795: „Ich bin nie für das Trennen, wo dieses irgend zu verhindern ist, weil man das Publikum nicht genug dazu anhalten kann, das Ganze an einer Sache zu übersehen und darnach zu urteilen."

Schiller an Goethe den 20. November 1795: „Beim ersten Lesen, besonders einer Erzählung, dringt mehr die Neugierde auf den Erfolg und das Ende, als der Geschmack auf das Ganze."

Schiller an Goethe den 23. November 1795: „Seien Sie versichert: wenn Sie einen Roman, eine Komödie geschrieben haben, so müssen Sie ewig einen Roman, eine Komödie schreiben. Weiter wird von Ihnen nichts erwartet, nichts anerkannt; und hätte der berühmte Herr Newton mit einer Komödie debutiert, so würde man ihm nicht nur seine Optik, sondern seine Astronomie längst verkümmert haben. Hätten Sie den Spass sich gemacht, Ihre optischen Entdeckungen unter dem Namen unseres Professor Voigt oder eines ähnlichen Kathederhelden in die Welt zu bringen: Sie würden Wunder daran erlebt haben. Es liegt gewiss weniger an der Neuerung selbst, als an der Person, von der sie herrührt, dass diese Philister sich so dagegen verhärten."

Goethe an Schiller den 25. November 1795: „Das, was ich von Ihren Ideen kenne, hat mir in dieser letzten Zeit im Praktischen manchen Vorteil gebracht; so wenig man mit Bewusstsein erfindet, so sehr bedarf man des Bewusstseins besonders bei längerem Arbeiten."

Goethe an Schiller den 29. November 1795: „Ihre Abhandlung (Über naive und sentimentalische Dichtung) schicke ich hier mit vielem Danke zurück. Da diese Theorie mich selbst so gut behandelt, so ist nichts natürlicher, als dass ich den Prinzipien Beifall gebe und dass mir die Folgerungen richtig erscheinen. Aus

einer allzu grossen Vorliebe für die alte Dichtung war ich gegen die neuere oft ungerecht. Nach Ihrer Lehre kann ich erst selbst mit mir einig werden, da ich das nicht mehr zu schelten brauche, was ein unwiderstehlicher Trieb mich doch, unter gewissen Bedingungen, hervorzubringen nötigte."

Schiller an Goethe den 18. März 1796: „Die Zurüstungen zu einem so verwickelten Ganzen, wie ein Drama ist, setzen das Gemüt doch in eine gar sonderbare Bewegung. Schon die allererste Operation, eine gewisse Methode für das Geschäft zu suchen, um nicht zwecklos herumzutappen, ist keine Kleinigkeit. Jetzt bin ich erst an dem Knochengebäude, und ich finde, dass von diesem, ebenso wie in der menschlichen Struktur, auch in dieser dramatischen alles abhängt. Ich möchte wissen, wie Sie in solchen Fällen zu Werke gegangen sind. Bei mir ist die Empfindung ohne bestimmten und klaren Gegenstand; dieser bildet sich erst später. Eine gewisse musikalische Gemütsstimmung geht vorher, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee."

Goethe an Schiller (Mai 1796): „Der Roman rückt gut von der Stelle. Ich befinde mich in einer wahrhaft poetischen Stimmung, denn ich weiss in mehr als Einem Sinne nicht recht, was ich will noch soll."

Schiller an Goethe den 18. Juni 1796: „Die Idylle hat mich beim zweiten Lesen so innig, ja noch inniger, als beim ersten bewegt. Gewiss gehört sie unter das Schönste, was Sie gemacht haben, so voll Einfalt ist sie, bei einer unergründlichen Tiefe der Empfindung." ... „Herder wirkt dadurch, dass er immer aufs Verbinden ausgeht und zusammenfasst, was andere trennen, immer mehr zerstörend als ordnend auf mich. Seine unversöhnliche Feindschaft gegen die Reime ist mir auch viel zu weit getrieben; und was er dagegen aufbringt, halte ich bei weitem nicht für bedeutend genug. Der Ursprung des Reims mag noch so gemein und unpoetisch sein, man muss sich an den Eindruck halten, den er macht, und dieser lässt sich durch kein Raisonnement wegdisputieren.

An seinen Konfessionen über die deutsche Litteratur verdriesst mich, noch ausser der Kälte für das Gute, auch die sonderbare Art von Toleranz gegen das Elende; es kostet ihn ebensowenig, mit Achtung von einem Nicolai, Eschenburg u. a. zu reden, als von dem Bedeutendsten, und auf eine sonderbare Art wirft er die Stollberge

und mich, Kosegarten und wie viele andere in Einen Brei zusammen. Seine Verehrung gegen Kleist, Gerstenberg und Gessner — und überhaupt gegen alles Verstorbene und Vermoderte hält gleichen Schritt mit seiner Kälte gegen das Lebendige.“

Schiller an Goethe den 27. Juni 1796: „Der Abschied von einer langen und wichtigen Arbeit ist immer mehr traurig als erfreulich. Das ausgespannte Gemüt sinkt zu schnell zusammen, und die Kraft kann sich nicht sogleich zu einem neuen Gegenstande wenden. Eigentlich sollten Sie jetzt etwas zu handeln bekommen und einen lebendigen Stoff bearbeiten.“

Schiller an Goethe den 28. Juni 1796: „Der Ernst in dem Roman ist nur Spiel und das Spiel in demselben der wahre und eigentliche Ernst; der Schmerz ist der Schein, und die Ruhe die einzige Realität.“

Derselbe am 2. Juli 1796: „Ich habe nun alle acht Bücher des Romans (Wilhelm Meister) aufs neue durchlaufen, und schon allein die Masse ist so stark, dass ich in zwei Tagen kaum damit fertig geworden bin. Die erstaunliche und unerhörte Mannigfaltigkeit, die darin versteckt ist, überwältigt mich. Ich gestehe, dass ich bis jetzt zwar die Stetigkeit, aber noch nicht die Einheit recht gefasst habe. Eine würdige und wahrhaft ästhetische Schätzung des ganzen Kunstwerks ist eine grosse Unternehmung. Ich werde ihr die nächsten vier Monate ganz widmen, und mit Freuden. Ohnehin gehört es zu dem schönsten Glück meines Daseins, dass ich die Vollendung dieses Produkts erlebte, dass Sie noch in die Periode meiner strebenden Kraft fällt, dass ich aus dieser reinen Quelle noch schöpfen kann.

Ich verstehe Sie nun ganz, wenn Sie sagten, dass es eigentlich das Schöne, das Wahre sei, was Sie oft bis zu Thränen rühren könne. Ruhig und tief, klar und doch unbegreiflich wie die Natur, so wirkt es und so steht es da, und alles, auch das kleinste Nebenwerk, zeigt die schöne Gleichheit des Gemüts, aus welchem alles geflossen ist.

Wie ist es Ihnen gelungen, den grossen, so weit auseinander geworfenen Kreis und Schauplatz von Personen und Begebenheiten wieder so eng zusammen zu rücken. Es steht da wie ein schönes Planetensystem; alles gehört zusammen, und nur die Italienischen Figuren knüpfen, wie Kometengestalten, und auch so schauerlich wie diese, das System an ein entferntes und grösseres an. Auch laufen

alle diese Gestalten, sowie auch Marianne und Aurelie völlig wieder aus dem System heraus und lösen sich als fremdartige Wesen davon ab, nachdem sie bloss dazu gedient haben, eine poetische Bewegung darin hervorzubringen. Wie schön gedacht ist es, dass Sie das praktisch Ungeheure, das furchtbar Pathetische im Schicksal Mignons und des Harfenspielers von dem theoretisch Ungeheuern, von den Missgeburten des Verstandes ableiten, so dass der reinen und gesunden Natur nichts dadurch aufgebürdet wird. Nur im Schoss des dummen Aberglaubens werden diese monstrosen Schicksale ausgeheckt, die Mignon und den Harfenspieler verfolgen. Selbst Aurelie wird nur durch ihre Unnatur, durch ihre Mannweiblichkeit zerstört. Gegen Marianne allein möchte ich Sie eines poetischen Eigennutzes beschuldigen.

Eins, was ich in der Verknüpfung der Begebenheiten auch besonders bewundere, ist der grosse Vorteil, den Sie von jenem falschen Verhältnis Wilhelms zu Theresen zu ziehen gewusst haben, um das wahre und gewünschte Ziel, Nataliens und Wilhelms Verbindung, zu beschleunigen. Auf keinem andern Weg hätte dies so schön und natürlich geschehen können, als gerade auf dem eingeschlagenen, der davon zu entfernen drohte. Jetzt kann es mit höchster Unschuld und Reinheit ausgesprochen werden, dass Wilhelm und Natalie für einander gehören, und die Briefe Theresens an Natalien leiten es auf das schönste ein. Solche Erfindungen sind von der ersten Schönheit, denn sie vereinigen alles, was nur gewünscht werden kann, ja, was ganz unvereinbar erscheint; sie verwickeln und enthalten schon die Auflösung in sich, sie beunruhigen und führen zur Ruhe, sie erreichen das Ziel, indem sie davon mit Gewalt zu entfernen scheinen.

Die Mignon repräsentiert in ihrer isolierten Gestalt, ihrer geheimnisvollen Existenz, Reinheit und Unschuld die Stufe des Alters, auf der sie steht, so rein; sie kann zu der reinsten Wehmut und zu einer wahr-menschlichen Trauer bewegen, weil sich nichts als die Menschheit in ihr darstellt.

Die Katastrophe, sowie die ganze Geschichte des Harfenspielers erregt das höchste Interesse."

Derselbe den 3. Juli 1796: „Nur Natalie ist eigentlich eine rein ästhetische Natur. Wie schön, dass sie die Liebe als einen Affekt, als etwas Ausschliessendes und Besonderes gar nicht kennt, weil die Liebe ihre Natur, ihr permanenter Charakter ist."

„Sie knüpfen auf eine so simple und naturgemässe Art das Gleichgiltige an das Bedeutende und umgekehrt, und verschmelzen die Notwendigkeit mit dem Zufall.“

Derselbe den 5. Juli 1796: „Jetzt, da ich das Ganze des Romans mehr im Auge habe, kann ich nicht genug sagen, wie glücklich der Charakter des Helden von Ihnen gewählt worden ist, wenn sich so etwas wählen liesse. Kein anderer hätte sich so gut zu einem Träger der Begebenheiten geschickt; und wenn ich auch ganz davon abstrahiere, dass nur an einem solchen Charakter das Problem aufgeworfen und aufgelöst werden konnte, so hätte schon zur blossen Darstellung des Ganzen kein anderer so gut gepasst. Nicht nur der Gegenstand verlangte ihn, auch der Leser brauchte ihn.

Sein Hang zum Reflektieren hält den Leser im raschesten Laufe der Handlung still, und nötigt ihn, immer vor- und rückwärts zu sehen, und über alles, was sich ereignet, zu denken. Er sammelt sozusagen den Geist, den Sinn, den innern Gehalt von allem ein, was um ihn herum vorgeht, verwandelt jedes dunkle Gefühl in einen Begriff und Gedanken, spricht jedes Einzelne in einer allgemeinern Formel aus, legt uns von allem die Bedeutung näher, und indem er dadurch seinen eigenen Charakter erfüllt, erfüllt er zugleich auf das Vollkommenste den Zweck des Ganzen.

In ihm wohnt ein reines und moralisches Bild der Menschheit; an diesem prüft er jede äussere Erscheinung derselben, und indem von der einen Seite die Erfahrung seine schwankenden Ideen mehr bestimmen hilft, rektifiziert eben diese Idee, die innere Empfindung, gegenseitig wieder die Erfahrung. Auf diese Art hilft Ihnen dieser Charakter wunderbar, in allen vorkommenden Fällen und Verhältnissen, das rein Menschliche aufzufinden und zusammenzulesen. Sein Gemüt ist zwar ein treuer, aber doch kein bloss passiver Spiegel der Welt, und obgleich seine Phantasie auf sein Sehen Einfluss hat, so ist dieses doch nur idealistisch, nicht phantastisch, poetisch, aber nicht schwärmerisch; es liegt dabei keine Willkür der spielenden Einbildungskraft, sondern eine schöne moralische Freiheit zu Grunde.

Sein Wert liegt in seinem Gemüt, nicht aber in seinen Wirkungen, in seinem Streben, nicht in seinem Handeln; daher muss ihm sein Leben, sobald er einem andern davon Rechenschaft geben will, so gehaltleer vorkommen. Dagegen kann eine Therese und ähnliche

Charaktere ihren Wert immer in barer Münze aufzählen, immer durch ein äusseres Objekt dokumentieren.

Es ist übrigens sehr schön, dass Sie, sobald es auf etwas Reinmenschliches ankommt, Geburt und Stand in ihre völlige Nullität zurückweisen.“

Schiller an Goethe den 8. Juli 1796: „Meisters Lehrjahre sind keine blosse blinde Wirkung der Natur, sie sind eine Art Experiment. Ein verborgen wirkender höherer Verstand, die Mächte des Turms begleiten ihn mit ihrer Aufmerksamkeit; und ohne die Natur in ihrem freien Gange zu stören, beobachten, leiten sie ihn von ferne und zu einem Zwecke, davon er selbst keine Ahnung hat, noch haben darf. Lehrjahre sind ein Verhältnisbegriff, sie fordern ihr Correlatum: die Meisterschaft, und zwar muss die Idee von dieser letzten jene erst erklären und begründen. Nun kann aber diese Idee der Meisterschaft, die nur das Werk der gereiften und vollendeten Erfahrung ist, den Helden des Romans nicht selbst leiten; sie kann und darf nicht als sein Zweck und sein Ziel vor ihm stehen. Denn sobald er das Ziel sich dächte, so hätte er es eo ipso auch erreicht; sie muss also als Führerin hinter ihm stehen. Auf diese Art erhält das Ganze eine schöne Zweckmässigkeit, ohne dass der Held einen Zweck hätte; der Verstand findet also ein Geschäft ausgeführt, indes die Einbildungskraft völlig ihre Freiheit behauptet.

Wenn ich das Ziel, bei welchem Wilhelm nach einer langen Reihe von Verirrungen endlich anlangt, mit dürren Worten auszusprechen hätte, so würde ich sagen: „er tritt von einem leeren und unbestimmten Ideal in ein bestimmtes thätiges Leben, aber ohne die idealisierende Kraft dabei einzubüssen.“ Die zwei entgegengesetzten Abwege von diesem Zustand sind in dem Roman dargestellt, und zwar in allen möglichen Nuancen und Stufen. Von jener unglücklichen Expedition an, wo er ein Schauspiel aufführen will, ohne an den Inhalt gedacht zu haben, bis auf den Augenblick, wo er — Theresen zu seiner Gattin wählt, hat er gleichsam den ganzen Kreis der Menschheit einseitig durchlaufen; jene zwei Extreme sind die beiden höchsten Gegensätze, deren ein Charakter wie der seinige nur fähig ist, und daraus muss nun die Harmonie entspringen. Dass er nun unter der schönen und heitern Führung der Natur (durch Felix) von dem Idealischen zum Reellen, von einem regen Streben zum Handeln und zur Erkenntnis des Wirklichen übergeht, ohne

doch dasjenige dabei einzubüssen, was in jenem ersten strebenden Zustand Reales war; dass er Bestimmtheit erlangt, ohne die schöne Bestimmbarkeit zu verlieren, dass er sich begrenzen lernt, aber in dieser Begrenzung selbst, durch die Form, wieder den Durchgang zum Unendlichen findet u. s. f.: dieses nenne ich die Krise seines Lebens, das Ende seiner Lehrjahre, und dazu scheinen sich mir alle Anstalten in dem Werk auf das Vollkommenste zu vereinigen."

Schiller an Goethe den 9. Juli 1796: „Das was Sie Ihren realistischen Tic nennen, sollen Sie gar nicht verleugnen. Auch das gehört zu Ihrer poetischen Individualität, und in den Grenzen von dieser müssen Sie ja bleiben; alle Schönheit in dem Werk muss Ihre Schönheit sein. Dem Inhalte nach muss in dem Werk alles liegen, was zu seiner Erklärung nötig ist, und der Form nach muss es notwendig darin liegen. Der innere Zusammenhang muss es mit sich bringen; aber wie fest oder locker es zusammenhängen soll, darüber muss Ihre eigenste Natur entscheiden."

„Das einzige könnte man vielleicht noch dagegen erinnern, dass unser Freund jene ästhetische Freiheit noch nicht so ganz besitzt, die ihn vollkommen sicher stellte, in gewisse Verlegenheiten nie zu geraten, gewisser Hilfsmittel (der Spekulation) nie zu bedürfen. Nun ergeht aber die Forderung an Sie, Ihren Zögling mit vollkommener Selbständigkeit, Sicherheit, Freiheit und gleichsam architektonischer Festigkeit so hinzustellen, wie er ewig stehen kann, ohne einer äussern Stütze zu bedürfen; man will ihn also durch eine ästhetische Reife auch selbst über das Bedürfnis einer philosophischen Bildung, die er sich nicht gegeben hat, vollkommen hinweggesetzt sehen. Es fragt sich jetzt: ist er Realist genug, um nie nötig zu haben, sich an der reinen Vernunft zu halten? Ist er es aber nicht — sollte für die Bedürfnisse des Idealisten nicht etwas mehr gesorgt sein? Was bei Ihnen selbst alles spekulative Wissen ersetzt, und alle Bedürfnisse dazu Ihnen fremd macht, wird auch bei Meistern vollkommen genug sein."

Schiller an Goethe den 30. Juli 1796: „Im äusseren Gedränge pflegt man oft die wunderbarsten Offenbarungen zu erhalten."

Derselbe am 19. Oktober 1796: „Mit dem heutigen Paket haben Sie mir eine recht unverhoffte Freude gemacht. Ich fiel auch gleich über das achte Buch des Meisters her und empfing aufs neue die ganze volle Ladung desselben. Es ist zum Erstaunen, wie

sehr sich der epische und philosophische Gehalt in demselben drängt. Was innerhalb der Form liegt, macht ein so schönes Ganzes; und nach aussen berührt sie das Unendliche, die Kunst und das Leben. In der That kann man von diesem Roman sagen: er ist nirgends beschränkt als durch die rein ästhetische Form, und wo die Form darin aufhört, da hängt er mit dem Unendlichen zusammen. Ich möchte ihn mit einer schönen Insel vergleichen, die zwischen zwei Meeren liegt.“

Derselbe am 23. Oktober 1796: „Der Beschluss Meisters hat meine Schwägerin sehr gerührt, und ich finde auch hier meine Erwartung von dem, was den Haupteffekt macht, bestätigt. Immer ist es doch das Pathetische, was die Seele zuerst in Anspruch nimmt; erst späterhin vereinigt sich das Gefühl zum Genuss des ruhigen Schönen. Mignon wird wahrscheinlich bei jedem ersten und auch zweiten Lesen die tiefste Furche zurücklassen; aber ich glaube doch, dass es Ihnen gelungen sein wird, wonach Sie strebten — diese pathetische Rührung in eine schöne aufzulösen.“

Schiller an Goethe den 13. November 1796: „Ich habe in dieser Zeit die Quellen zu meinem Wallenstein fleissig studiert, und in der Ökonomie des Stückes einige nicht unbedeutende Fortschritte gewonnen. Je mehr ich meine Ideen über die Form des Stückes rektificiere, desto ungeheurer erscheint mir die Masse, die zu beherrschen ist, und wahrlich ohne einen gewissen kühnen Glauben an mich selbst würde ich schwerlich fortfahren können.“

Goethe an Schiller den 19. November 1796: „Freilich fasst der Kopf kein Kunstprodukt als nur in Gesellschaft mit dem Herzen.“

Schiller an Goethe den 28. November 1796: „Wilhelm Meister ist zwar die notwendigste, aber nicht die wichtigste Person; eben das gehört zu den Eigentümlichkeiten Ihres Romans, dass er keine solche wichtigste Person hat und braucht. An ihm und um ihn geschieht alles, aber nicht eigentlich seinetwegen; eben weil die Dinge um ihn her die Energien, Er aber die Bildsamkeit darstellt und ausdrückt, so muss er ein ganz anderes Verhältnis zu den Mitcharakteren haben, als der Held in andern Romanen hat.

Wenn nicht wirklich die Menschheit, nach ihrem ganzen Gehalt, in dem Meister hervorgerufen und ins Spiel gesetzt ist, so ist der Roman nicht fertig, und wenn Meister dazu überhaupt nicht fähig

ist, so hätten Sie diesen Charakter nicht wählen dürfen. Freilich ist es für den Roman ein zarter und heikliger Umstand, dass er, in der Person des Meister, weder mit einer entschiedenen Individualität noch mit einer durchgeführten Idealität schliesst, sondern mit einem Mitteldinge zwischen beiden. Der Charakter ist individual, aber nur den Schranken und nicht dem Gehalt nach; und er ist ideal, aber nur dem Vermögen nach. Er versagt uns sonach die nächste Befriedigung, die wir fordern, und verspricht uns eine höhere und höchste, die wir ihm aber auf eine ferne Zukunft kreditieren müssen."

Schiller an Goethe den 9. Dezember 1796: „Es ist mir eine neue trostreiche Erfahrung, wie der poetische Geist alles Gemeine der Wirklichkeit so schnell und so glücklich unter sich bringt, und durch einen einzigen Schwung, den er sich selbst giebt, aus diesen Banden heraus ist, sodass die gemeinen Seelen ihm nur mit hoffnungsloser Verzweiflung nachsehen können."

Schiller an Goethe den 4. April 1797: „Ich entwerfe ein detailliertes Scenarium des ganzen Wallenstein, um mir die Übersicht der Momente und des Zusammenhangs auch durch die Augen mechanisch zu erleichtern.

Ich finde, je mehr ich über mein eigenes Geschäft und über die Behandlungsart der Tragödie bei den Griechen nachdenke, dass der ganze Cardo rei in der Kunst liegt, eine poetische Fabel zu erfinden. Der Neuere schlägt sich mühselig und ängstlich mit Zufälligkeiten und Nebendingen herum; und über dem Bestreben, der Wirklichkeit recht nahe zu kommen, beladet er sich mit dem Leeren und Unbedeutenden, und darüber läuft er Gefahr, die tiefliegende Wahrheit zu verlieren, worin eigentlich alles Poetische liegt. Er möchte gern einen wirklichen Fall vollkommen nachahmen, und bedenkt nicht, dass eine poetische Darstellung mit der Wirklichkeit eben darum, weil sie absolut wahr ist, niemals coincidieren kann.

Es ist mir aufgefallen, dass die Charaktere des griechischen Trauerspiels mehr oder weniger idealische Masken und keine eigentlichen Individuen sind, wie ich sie in Shakespere und auch in Ihren Stücken finde. So ist z. B. Ulysses im Ajax und im Philoktet offenbar nur das Ideal der listigen, über ihre Mittel nie verlegenen, engherzigen Klugheit; so ist Kreon im Oedip und in der Antigone bloss die kalte Königswürde. Man kommt mit solchen Charakteren in der

Tragödie offenbar viel besser aus: sie exponieren sich geschwinder, und ihre Züge sind permanenter und fester. Die Wahrheit leidet dadurch nichts, weil sie blossen logischen Wesen ebenso entgegengesetzt sind als blossen Individuen."

Goethe an Schiller den 5. April 1797: „Sie haben ganz recht, dass in den Gestalten der alten Dichtkunst, wie in der Bildhauerkunst, ein Abstraktum erscheint, das seine Höhe nur durch das, was man Stil nennt, erreichen kann. Es giebt auch Abstrakta durch Manier, wie bei den Franzosen. Auf dem Glück der Fabel beruht freilich alles. Man ist wegen des Hauptaufwandes sicher; die meisten Leser und Zuschauer nehmen denn doch nichts weiter mit davon, und dem Dichter bleibt doch das ganze Verdienst einer lebendigen Ausführung, die desto stetiger sein kann, je besser die Fabel ist."

Schiller an Goethe den 7. April 1797: „Shakespere behandelt im Julius Cäsar das gemeine Volk mit ungemeiner Grossheit. Hier, bei der Darstellung des Volkscharakters, zwang ihn schon der Stoff, mehr ein poetisches Abstraktum als Individuen im Auge zu haben, und darum finde ich ihn hier den Griechen äusserst nah. Wenn man einen zu ängstlichen Begriff von Nachahmung des Wirklichen zu einer solchen Szene mitbringt, so muss einen die Masse und Menge mit ihrer Bedeutungslosigkeit nicht wenig embarrassieren; aber mit einem kühnen Griff nimmt Shakespere ein paar Figuren, ich möchte sagen, nur ein paar Stimmen aus der Masse heraus, lässt sie für das ganze Volk gelten, und sie gelten das wirklich; so glücklich hat er gewählt.

Es geschähe den Poeten und Künstlern schon dadurch ein grosser Dienst, wenn man nur erst ins Klare gebracht hätte, was die Kunst von der Wirklichkeit wegnehmen oder fallen lassen muss. Das Terrain würde lichter und reiner, das Kleine und Unbedeutende verschwände und für das Grosse würde Platz. Schon in der Behandlung der Geschichte ist dieser Punkt von der grössten Wichtigkeit, und ich weiss, wieviel der unbestimmte Begriff darüber mir schon zu schaffen gemacht hat."

Goethe an Schiller den 8. April 1797: „Diejenigen Vorteile, deren ich mich in meinem letzten Gedichte bediente, habe ich alle von der bildenden Kunst gelernt. Denn bei einem gleichzeitigen, sinnlich vor Augen stehenden Werk ist das Überflüssige weit auf-

fallender, als bei einem, das in der Succession vor den Augen des Geistes vorbeigeht. Auf dem Theater würde man grosse Vorteile davon spüren. Es kommt im Ganzen und im Einzelnen alles darauf an, dass alles von einander abgesondert, dass kein Moment dem andern gleich sei; sowie bei den Charakteren, dass sie zwar bedeutend von einander abstehen, aber doch immer unter Ein Geschlecht gehören.“

Schiller an Goethe den 18. *April* 1797: „Meinen Garten hoffe ich in vier Tagen beziehen zu können, und dann wird mein erstes Geschäft sein, ehe ich weiter fortfahre, die poetische Fabel meines *Wallenstein* mit völliger Ausführlichkeit niederzuschreiben. Nur auf diese Art kann ich mich versichern, dass sie ein stetiges Ganze ist, dass alles durchgängig bestimmt ist. So lange ich sie bloss im Kopfe herumtrage, muss ich fürchten, dass Lücken übrig bleiben; die ordentliche Erzählung zwingt zur Rechenschaft.“

Goethe an Schiller den 19. *April* 1797: „Einen Gedanken über *das epische Gedicht* will ich doch gleich mitteilen. Da es in der grössten Ruhe und Behaglichkeit angehört werden soll, so macht der *Verstand* vielleicht mehr, als bei andern Dichtarten seine Forderungen; und mich wunderte diesmal bei Durchlesung der *Odyssee* gerade diese Verstandesforderung so vollständig befriedigt zu sehen. Eine Haupteigenschaft des epischen Gedichtes ist, dass es immer vor und zurückgeht; daher sind alle retardierenden Momente episch. Es dürfen aber keine eigentlichen *Hindernisse* sein, welche in das Drama gehören. Sollte dieses Erfordernis des Retardierens, welches durch die beiden Homerischen Gedichte überschwänglich erfüllt wird, wirklich wesentlich sein, so würden alle Pläne, die geradehin nach dem Ende zu schreiten, völlig zu verwerfen, oder als eine subordinierte historische Gattung anzusehen sein.“

Schiller an Goethe den 21. *April* 1797: „Es wird mir aus allem, was Sie sagen, immer klarer, dass die Selbständigkeit seiner Teile einen Hauptcharakter des *epischen Gedichtes* ausmacht. Die blosse, aus dem Innersten herausgeholte *Wahrheit* ist der Zweck des epischen Dichters; er schildert uns bloss das ruhige Dasein und Wirken der Dinge nach ihren Naturen; sein Zweck liegt schon in jedem Punkte seiner Bewegung. Darum eilen wir nicht ungeduldig zu einem Ziele, sondern verweilen mit Liebe bei jedem Schritte. Er erhält uns die höchste Freiheit des Gemüts, und da er *uns* in einen so grossen Vorteil setzt, so macht er dadurch sich selbst das

Geschäft desto schwerer: denn wir machen nun alle Anforderungen an ihn, die in der Integrität und in der allseitigen vereinigten Thätigkeit unsrer Kräfte gegründet sind. Ganz im Gegenteil raubt uns der tragische Dichter unsere Gemütsfreiheit, und indem er unsere Thätigkeit nach einer einzigen Seite richtet und konzentriert, so vereinfacht er sich sein Geschäft um vieles und setzt sich in Vorteil, indem er uns in Nachteil setzt."

Schiller an Goethe den 24. April 1797: „Was Sie den besten dramatischen Stoff nennen (wo nämlich die Exposition schon ein Teil der Entwicklung ist), das ist in den Zwillingen des Shakespere geleistet. Ein ähnliches Beispiel von der Tragödie ist mir nicht bekannt, obgleich der Oedipus rex sich diesem Ideal ganz erstaunlich nähert. Aber ich kann mir solche dramatische Stoffe recht wohl denken, wo die Exposition gleich auch Fortschritt der Handlung ist. Gleich der Makbeth gehört darunter; ich kann auch die Räuber nennen.

Dem Epiker möchte ich eine Exposition gar nicht einmal zugeben; wenigstens nicht in dem Sinne, wie die des Dramatikers ist. Da er uns nicht so auf das Ende zutreibt, wie dieser, so rücken Anfang und Ende in ihrer Dignität und Bedeutung weit näher aneinander; und nicht weil sie zu etwas führt, sondern weil sie selber etwas ist, muss die Exposition uns interessieren. Ich glaube, dass man dem dramatischen Dichter hierin weit mehr nachsehen muss; eben weil er seinen Zweck in die Folge und an das Ende setzt, so darf man ihm erlauben, den Anfang mehr als Mittel zu behandeln. Er steht unter der Kategorie der Kausalität, der Epiker unter der Substanzialität; dort kann und darf etwas als Ursache von was anderem da sein, hier muss alles sich selbst um seiner selbst willen geltend machen."

Schiller an Goethe den 25. April 1797: „Dass die Forderung des Retardierens aus einem höheren epischen Gesetze erfolgt, scheint mir ausser Zweifel zu sein. Auch glaube ich, es giebt zweierlei Arten zu retardieren: die eine liegt in der Art des Wegs, die andere in der Art des Gehens, und diese, däucht mir, kann auch bei dem geradesten Wege sehr gut stattfinden.

Indes möchte ich jenes höhere epische Gesetz doch nicht ganz so aussprechen, wie Sie gethan haben. Wenn ich meinen Gedanken darüber kurz heraussagen soll, so ist es dieser. Beide, der Epiker

und der Dramatiker, stellen uns eine Handlung dar, nur dass diese bei dem letzteren der Zweck, bei ersterem blosses Mittel zu einem absoluten ästhetischen Zwecke ist. Aus diesem Grundsatz kann ich mir vollständig erklären, warum der tragische Dichter rascher und direkter fortschreiten muss, warum der epische bei einem zögernden Gange seine Rechnung besser findet. Es folgt auch, wie mir däucht, daraus, dass der epische wohlthut, sich solcher Stoffe zu enthalten, die den Affekt, sei es der Neugierde oder der Teilnahme, schon für sich selbst stark erregen, wobei also die Handlung zu sehr als Zweck interessiert, um sich in den Grenzen eines blossen Mittels zu halten."

Goethe an Schiller den 28. April 1797: „Die Ilias und die Odyssee zeigen, und wenn sie durch die Hände von tausend Dichtern und Redakteurs gegangen wären, die gewaltsame Tendenz der poetischen und kritischen Natur nach Einheit. Daraus, dass jene grossen Gedichte nach und nach entstanden sind und zu keiner vollständigen und vollkommenen Einheit haben gebracht werden können, folgt noch nicht, dass ein solches Gedicht auf keine Weise vollständig, vollkommen und Eins werden könne noch solle."

Schiller an Goethe den 5. Mai 1797: „Ich bin mit dem Aristoteles sehr zufrieden, und nicht bloss mit ihm, auch mit mir selbst; es begegnet einem nicht oft, dass man nach Lesung eines solchen nüchternen Kopfes und kalten Gesetzgebers den inneren Frieden nicht verliert. Der Aristoteles ist ein wahrer Höllenrichter für alle, die entweder an der äusseren Form sklavisch hängen, oder die über alle Form sich hinwegsetzen. Jene muss er durch seine Liberalität und seinen Geist in beständige Widersprüche stürzen: denn es ist sichtbar, wieviel mehr ihm um das Wesen, als um alle äussere Form zu thun ist; und diesen muss die Strenge fürchterlich sein, womit er aus der Natur des Gedichts, und des Trauerspiels insbesondere, seine unverrückbare Form ableitet. Jetzt begreife ich erst den schlechten Zustand, in den er die französischen Ausleger und Poeten und Kritiker versetzt hat; auch haben sie sich immer vor ihm gefürchtet, wie die Jungen vor dem Stecken. Shakespere, soviel er gegen ihn wirklich sündigt, würde weit besser mit ihm ausgekommen sein, als die ganze französische Tragödie.

Man muss freilich über die Grundbegriffe schon recht klar sein, wenn man ihn mit Nutzen lesen will; kennt man die Sache, die er

abhandelt, nicht schon vorläufig gut, so muss es gefährlich sein, bei ihm Rat zu holen.

Ganz kann er aber sicherlich nie verstanden oder gewürdigt werden. Seine ganze Ansicht des Trauerspiels beruht auf empirischen Gründen: er hat eine Masse vorgestellter Tragödien vor Augen, die wir nicht mehr vor Augen haben; aus dieser Erfahrung heraus räsonniert er, uns aber fehlt grösstenteils die ganze Basis seines Urteils. Nirgends beinahe geht er von dem Begriff, immer nur von dem Faktum der Kunst und des Dichters und der Repräsentation aus. Und wenn seine Urteile, dem Hauptwesen nach, echte Kunstgesetze sind, so haben wir dieses dem glücklichen Zufall zu danken, dass es damals Kunstwerke gab, die durch das Faktum eine Idee realisierten, oder ihre Gattung in einem individuellen Falle vorstellig machten.

Wenn man eine Philosophie über die Dichtkunst, so wie sie jetzt einem neueren Ästhetiker mit Recht zugemutet werden kann, bei ihm sucht, so wird man nicht nur getäuscht werden, sondern man wird auch über seine rhapsodische Manier und über die seltsame Durcheinanderwerfung der allgemeinen und der allerpartikularsten Regeln, der logischen, prosodischen, rhetorischen und poetischen Sätze u. s. w. lachen müssen, wie z. B. wenn er bis zu den Vokalen und Konsonanten zurückgeht. Denkt man sich aber, dass er eine individuelle Tragödie vor sich hatte und sich um alle Momente befragte, die an ihr in Betrachtung kamen, so erklärt sich alles leicht.

Ich wundere mich gar nicht darüber, dass er der Tragödie den Vorzug vor dem epischen Gedicht giebt; denn so wie er es meint, obgleich er sich nicht ganz unzweideutig ausdrückt, wird der eigentliche und objektive poetische Wert der Epopöe nicht beeinträchtigt. Als Urteiler und Ästhetiker muss er von derjenigen Kunstgattung am meisten satisfaziert sein, welche in einer bleibenden Form ruht und über welche ein Urteil kann abgeschlossen werden. Nun ist dies offenbar der Fall bei dem Trauerspiel, sowie er es in Mustern vor sich hatte, indem das einfachere und bestimmtere Geschäft des dramatischen Dichters sich weit leichter begreifen und andeuten lässt und eine vollkommenere Technik dem Verstande weist, eben des kürzeren Studiums und der geringern Breite wegen. Überdem sieht man deutlich, dass seine Vorliebe für die Tragödie von einer klareren Einsicht in dieselbe herrührt, dass er von der Epopöe eigentlich nur die generisch-poetischen Gesetze kennt, die sie mit der Tragödie ge-

mein hat, und nicht die spezifischen, wodurch sie sich ihr entgegensetzt. Deswegen konnte er auch sagen, dass die Epopöe in der Tragödie enthalten sei, und dass einer, der diese zu beurteilen wisse, auch über jene absprechen könne; denn das allgemein Pragmatisch-poetische der Epopöe ist freilich in der Tragödie enthalten.

Dass er bei der Tragödie das Hauptgewicht in die Verknüpfung der Begebenheiten legt, heisst recht den Nagel auf den Kopf getroffen.

Wie er die Poesie und die Geschichte miteinander vergleicht und jener eine grössere Wahrheit als dieser zugesteht, das hat mich auch sehr von einem solchen Verstandesmenschen erfreut."

Goethe an Schiller den 17. Mai 1797: „Von der übrigen lieben deutschen Litteratur habe ich rein Abschied genommen. Fast bei allen Urteilen waltet nur der gute oder der böse Wille gegen die Person, und die Fratze des Parteigeists ist mir mehr zuwider als irgend eine andere Karrikatur."

Schiller an Goethe den 23. Mai 1797: „Ein kleines Ganze, eine einfache Idee kann durch die vollkommene Darstellung einem den Genuss des Höchsten geben."

Goethe an Schiller den 22. Juni 1797: „Ich habe mich entschlossen, an meinen Faust zu gehen, und ihn, wo nicht zu vollenden, doch wenigstens um ein gutes Teil weiter zu bringen, indem ich das was gedruckt ist, wieder auflöse, und mit dem was schon fertig oder erfunden ist, in grosse Massen disponiere, und so die Ausführung des Planes, der eigentlich nur eine Idee ist, näher vorbereite. Nun habe ich eben diese Idee und deren Darstellung wieder vorgenommen und bin mit mir selbst ziemlich einig. Nun wünschte ich aber, dass Sie die Güte hätten, die Sache einmal, in schlafloser Nacht, durchzudenken, mir die Forderungen, die Sie an das Ganze machen würden, vorzulegen und so mir meine eigenen Träume, als ein wahrer Prophet, zu erzählen und zu deuten."

„Da die verschiedenen Teile dieses Gedichts, in Absicht auf die Stimmung, verschieden behandelt werden können, wenn sie sich nur dem Geist und Ton des Ganzen subordinieren; da übrigens die ganze Arbeit subjektiv ist, so kann ich in einzelnen Momenten daran arbeiten, und so bin ich auch jetzt etwas zu leisten imstande."

Schiller an Goethe den 23. Juni 1797: „Ihre Aufforderung an mich, Ihnen meine Erwartungen und Desideria mitzuteilen, ist

nicht leicht zu erfüllen; aber soviel ich kann, will ich Ihren Faden aufzufinden suchen, und wenn auch das nicht geht, so will ich mir einbilden, als ob ich die Fragmente von Faust zufällig fände und solche auszuführen hätte. Soviel bemerke ich hier nur, dass der Faust, das Stück nämlich, bei aller seiner dichterischen Individualität die Forderung an eine symbolische Bedeutsamkeit nicht ganz von sich weisen kann, wie auch wahrscheinlich Ihre eigne Idee ist. Die Duplizität der menschlichen Natur, und das verunglückte Bestreben, das Göttliche und das Physische im Menschen zu vereinigen, verliert man nicht aus den Augen; und weil die Fabel ins Grelle und Formlose geht und gehen muss, so will man nicht bei dem Gegenstand stille stehen, sondern von ihm zu Ideen geleitet werden. Kurz, die Anforderungen an den Faust sind zugleich philosophisch und poetisch, und Sie mögen sich wenden wie Sie wollen, so wird Ihnen die Natur des Gegenstandes eine philosophische Behandlung auflegen, und die Einbildungskraft wird sich zum Dienst einer Vernunftidee bequemen müssen."

Goethe an Schiller den 24. Juni 1797: „Dank für Ihre ersten Worte über den wieder auflebenden Faust. Wir werden wohl in der Ansicht dieses Werkes nicht variieren; doch giebt's gleich einen ganz andern Mut zur Arbeit, wenn man seine Gedanken und Vorsätze auch von aussen bezeichnet sieht, und Ihre Teilnahme ist in mehr als Einem Sinne fruchtbar. Ich bereite mir einen Rückzug in diese Symbol-, Ideen- und Nebelwelt mit Lust und Liebe vor."

Schiller an Goethe den 26. Juni 1797: „Den Faust habe ich nun wieder gelesen, und mir schwindelt ordentlich vor der Auflösung. Dies ist indes sehr natürlich, denn die Sache beruht auf einer Anschauung; und so lange man die nicht hat, muss ein selbst nicht so reicher Stoff den Verstand in Verlegenheit setzen. Was mich daran ängstigt ist, dass mir der Faust seiner Anlage nach auch eine Totalität der Materie nach zu erfordern scheint, wenn am Ende die Idee ausgeführt erscheinen soll, und für eine so hoch aufquellende Masse finde ich keinen poetischen Reif, der sie zusammenhält.

Zum Beispiel: es gehörte sich, meines Bedünkens, dass der Faust in das handelnde Leben geführt würde, und welches Stück Sie auch aus dieser Masse erwählen, so scheint es mir immer durch seine Natur eine zu grosse Umständlichkeit und Breite zu erfordern.

In Rücksicht auf die Behandlung finde ich die grosse Schwierig-

keit, zwischen dem Spass und dem Ernst glücklich durchzukommen. Verstand und Vernunft scheinen mir in diesem Stoff auf Tod und Leben miteinander zu ringen. Bei der jetzigen fragmentarischen Gestalt des Fausts fühlt man dieses sehr, aber man verweist die Erwartung auf das entwickelte Ganze. Der Teufel behält durch seinen Realismus vor dem Verstand, und der Faust vor dem Herzen Recht. Zuweilen aber scheinen sie ihre Rollen zu tauschen, und der Teufel nimmt die Vernunft gegen den Faust in Schutz.

Eine Schwierigkeit finde ich auch darin, dass der Teufel durch seinen Charakter, der realistisch ist, seine Existenz, die idealistisch ist, aufhebt. Die Vernunft nur kann ihn glauben, und der Verstand nur kann ihn so, wie er da ist, gelten lassen und begreifen.

Ich bin überhaupt sehr erwartend, wie die Volksfabel sich dem philosophischen Teil des Ganzen anschmiegen wird."

Goethe an Schiller den 27. Juni 1797: „Ihre Bemerkungen zu Faust waren mir sehr erfreulich; sie treffen, wie es natürlich war, mit meinen Vorsätzen und Plänen recht gut zusammen, nur dass ich mir's bei dieser barbarischen Komposition bequemer mache und die höchsten Forderungen mehr zu berühren als zu erfüllen denke. So werden wohl Verstand und Vernunft, wie zwei Klopffechter, sich grimmig herumschlagen, um Abends zusammen freundschaftlich auszuruhen. Ich werde sorgen, dass die Teile anmutig und unterhaltend sind, und etwas denken lassen; bei dem Ganzen, das immer ein Fragment bleiben wird, mag mir die neue Theorie des epischen Gedichts zu statten kommen."

Schiller an Goethe den 7. Juli 1797: „Mir däucht, dass die neueren Analytiker durch ihre Bemühungen, den Begriff des Schönen abzusondern und in einer gewissen Reinheit aufzustellen, ihn beinahe ausgehöhlt und in einen leeren Schall verwandelt haben; dass man in der Entgegensetzung des Schönen gegen das Richtige und Treffende viel zu weit gegangen ist, und eine Absonderung, die bloss der Philosoph macht und die bloss von Einer Seite statthaft ist, viel zu grob genommen hat.

Viele, finde ich, fehlen wieder auf eine andere Art, dass sie den Begriff der Schönheit viel zu sehr auf den Inhalt der Kunstwerke als auf die Behandlung beziehen; und so müssen sie freilich verlegen sein, wenn sie den Vatikanischen Apoll und andere ähnliche, durch ihren Inhalt schon schöne Gestalten, mit dem Laokoon, mit einem

Faun oder andern peinlichen oder ignobeln Repräsentationen unter Einer Idee von Schönheit begreifen sollen.

Es ist, wie Sie wissen, mit der Poesie derselbe Fall. Wie hat man sich von jeher gequält, und quält sich noch, die derbe, oft niedrige und hässliche Natur im Homer und in den Tragikern bei den Begriffen durchzubringen, die man sich von dem Griechischen Schönen gebildet hat. Möchte es doch einmal einer wagen, den Begriff und selbst das Wort Schönheit, an welches einmal alle jene falsche Begriffe unzertrennlich geknüpft sind, aus dem Umlauf zu bringen und, wie billig, die Wahrheit in ihrem vollständigsten Sinn an seine Stelle zu setzen.

Goethe an Schiller den 29. Juli 1797: „Sie sagten neulich, dass zur Poesie nur die Poesie Stimmung gebe; und da das sehr wahr ist, so sieht man, wie viel Zeit der Dichter verliert, wenn er sich mit der Welt abgiebt, besonders wenn es ihm an Stoff nicht fehlt.“

Goethe an Schiller den 9. August 1797: „Sehr merkwürdig ist mir aufgefallen (in Frankfurt a. M.), wie es eigentlich mit dem Publico einer grossen Stadt beschaffen ist. Es lebt in einem beständigen Taumel von Erwerben und Verzehren, und das, was wir Stimmung nennen, lässt sich weder hervorbringen noch mitteilen. Alle Vergnügen, selbst das Theater, sollen nur zerstreuen, und die grosse Neigung des lesenden Publikums zu Journalen und Romanen entsteht eben daher, weil jene immer und diese meist Zerstreuung in die Zerstreuung bringen. Ich glaube sogar eine gewisse Scheu gegen poetische Produktionen bemerkt zu haben. Die Poesie verlangt, ja sie gebietet Sammlung, sie isoliert den Menschen wider seinen Willen, sie drängt sich wiederholt auf und ist in der breiten Welt so unbequem wie eine treue Liebhaberin.“

Goethe an Schiller den 17. August 1797: „Die Baukunst im höheren Sinne soll ein ernstes, hohes, festes Dasein ausdrücken; sie kann sich, ohne schwach zu werden, kaum aufs Anmutige einlassen, auf dem Theater aber soll alles eine anmutige Erscheinung sein. Die theatralische Baukunst muss leicht geputzt, mannigfaltig sein, und sie soll doch zugleich das Prächtige, Hohe, Edle darstellen.“

Goethe an Schiller den 17. August 1797: „Wann ist eine sentimentale Erscheinung unerträglich? Ich antworte: wenn das Ideale unmittelbar mit dem Gemeinen verbunden wird. Es kann dies

nur durch eine leere, gehalt- und formlose Manier geschehen, denn beide werden dadurch vernichtet, die Idee und der Gegenstand; jene, die nur bedeutend sein und sich nur mit dem Bedeutenden beschäftigen kann, und dieser, der recht wacker, brav und gut sein kann, ohne bedeutend zu sein."

Schiller an Goethe den 17. August 1797: „Etwas ist in allen Menschen, was für den Poeten spricht; und Sie mögen ein noch so ungläubiger Realist sein, so müssen Sie mir doch zugeben, dass dieses der Same des Idealismus ist, und dass dieser allein noch verhindert, dass das wirkliche Leben mit seiner gemeinen Empirie nicht alle Empfänglichkeit für das Poetische zerstört. Freilich ist es wahr, dass die eigentliche schöne und ästhetische Stimmung dadurch noch lange nicht befördert wird, dass sie vielmehr gar oft dadurch verhindert wird, so wie die Freiheit durch die moralischen Tendenzen; aber es ist schon viel gewonnen, dass ein Ausgang aus der Empirie geöffnet ist.

Nach meinem Begriff ist das Ästhetische Ernst und Spiel zugleich, wobei der Ernst im Gehalte und das Spiel in der Form gegründet ist."

Schiller an Goethe den 7. September 1797: „Es ist ein Bedürfnis poetischer Naturen, wenn man nicht überhaupt menschlicher Gemüter sagen will, so wenig Leeres als möglich um sich zu leiden, soviel Welt, als nur immer angeht, sich durch die Empfindung anzueignen, die Tiefe aller Erscheinungen zu suchen, und überall ein Ganzes der Menschheit zu fordern. Ist der Gegenstand als Individuum leer und mithin in poetischer Hinsicht gehaltlos, so wird sich das Ideenvermögen daran versuchen und ihn von seiner symbolischen Seite fassen, und so eine Sprache für die Menschheit daraus machen. Immer aber ist das Sentimentale (in gutem Sinne) ein Effekt des poetischen Strebens, welches, sei es aus Gründen, die in dem Gegenstand, oder solchen, die in dem Gemüt liegen, nicht ganz erfüllt wird.

Freilich der Gegenstand muss etwas bedeuten, sowie der poetische etwas sein muss; aber zuletzt kommt es auf das Gemüt an, ob ihm ein Gegenstand etwas bedeuten soll, und so däucht mir das Leere und Gehaltreiche mehr im Subjekt als im Objekt zu liegen. Das Gemüt ist es, welches hier die Grenze steckt; und das Gemeine oder Geistreiche kann ich auch hier wie überall nur in der Behandlung, nicht in der Wahl des Stoffes finden."

Schiller an Goethe den 14. September 1797: „Ist nicht die Neigung so vieler talentvoller Künstler neuerer Zeit zum Poetisieren in der Kunst daraus zu erklären, dass in einer Zeit wie die unsrige es keinen Durchgang zum Ästhetischen giebt als durch das Poetische, und dass folglich alle auf Geist Anspruch machenden Künstler, eben deswegen weil sie nur durch ein poetisches Empfinden geweckt worden sind, auch in der bildenden Darstellung nur eine poetische Imagination zeigen. Das Übel wäre so gross nicht, wenn nicht unglücklicherweise der poetische Geist in unsern Zeiten auf eine der Kunstbildung so ungünstige Art spezifiziert wäre. Aber da auch schon die Poesie so sehr von ihrem Gattungsbegriff abgewichen ist (durch den sie allein mit den nachahmenden Künsten in Berührung steht), so ist sie freilich keine gute Führerin zur Kunst, und sie kann höchstens negativ (durch Erhebung über die gemeine Natur), aber keineswegs positiv und aktiv (durch Bestimmung des Objekts) auf den Künstler einen Einfluss äussern."

„Zweierlei gehört zum Poeten und Künstler: dass er sich über das Wirkliche erhebt und dass er innerhalb des Sinnlichen stehen bleibt. Wo beides verbunden ist, da ist ästhetische Kunst. Aber in einer ungünstigen formlosen Natur verlässt er mit dem Wirklichen nur zu leicht auch das Sinnliche und wird idealistisch, und wenn sein Verstand schwach ist, gar phantastisch; oder will er und muss er, durch seine Natur genötigt, in der Sinnlichkeit bleiben, so bleibt er gern auch bei dem Wirklichen stehen und wird, in beschränkter Bedeutung des Wortes, realistisch, und wenn es ihm ganz an Phantasie fehlt, knechtisch und gemein. In beiden Fällen also ist er nicht ästhetisch.

Die Reduktion empirischer Formen auf ästhetische ist die schwierige Operation, und hier wird gewöhnlich entweder der Körper oder der Geist, die Wahrheit oder die Freiheit fehlen. Die alten Muster, sowohl im Poetischen als im Plastischen, scheinen mir vorzüglich den Nutzen zu leisten, dass sie eine empirische Natur, die bereits auf eine ästhetische reduciert ist, aufstellen; und dass sie, nach einem tiefen Studium, über das Geschäft jener Reduktion selbst Winke geben können.

Aus Verzweiflung, die empirische Natur, womit er umgeben ist, nicht auf eine ästhetische reducieren zu können, verlässt der neuere Künstler von lebhafter Phantasie und Geist sie lieber ganz und sucht

bei der Imagination Hilfe gegen die Empirie, gegen die Wirklichkeit. Er legt einen poetischen Gehalt in sein Werk, das sonst leer und dürftig wäre, weil ihm derjenige Gehalt fehlt, der aus den Tiefen des Gegenstandes geschöpft werden muss.

Es scheint mir, dass man mit grossem Vorteil von dem Begriff der absoluten Bestimmtheit des Gegenstandes ausgehen könnte. Es würde sich nämlich zeigen, dass alle durch eine ungeschickte Wahl des Gegenstandes verunglückten Kunstwerke an einer solchen Unbestimmtheit und daraus folgenden Willkürlichkeit leiden. Verbindet man mit diesem Satz nun den andern, dass die Bestimmung des Gegenstandes jedesmal durch die Mittel geschehen muss, welche einer Kunstgattung eigen sind, dass sie innerhalb der besonderen Grenzen einer jeden Kunstspecies absolviert werden muss: so hätte man ein hinlängliches Criterium, um in der Wahl der Gegenstände nicht irregeleitet zu werden."

Schiller an Goethe den 22. September 1797: „Es ist die schönste Eigenschaft eines poetischen Werkes, durch sein Ganzes, durch die reine Klarheit seiner Form und durch den völlig erschöpften Kreis menschlicher Gefühle zu wirken."

Schiller an Goethe den 2. Oktober 1797: „Ich glaube, in den bisher fertigen Szenen meines Wallenstein einige Trockenheit zu finden. Nun ist aber das Objekt schon an sich selbst etwas trocken, und bedarf mehr als irgend eines der poetischen Liberalität; es ist daher hier nötiger als irgendwo, wenn beide Abwege, das Prosaische und das Rhetorische, gleich sorgfältig vermieden werden sollen, eine recht rein-poetische Stimmung zu erwarten.

Ich sehe zwar noch eine ungeheure Arbeit vor mir, aber das Ganze ist poetisch organisiert und der Stoff ist in eine reine tragische Fabel verwandelt. Der Moment der Handlung ist so prägnant, dass alles, was zur Vollständigkeit derselben gehört, natürlich, ja in gewissem Sinn notwendig darin liegt und daraus hervorgeht. Es bleibt nichts Blindes darin, nach allen Seiten ist es geöffnet. Zugleich gelang es mir, die Handlung gleich vom Anfang in eine solche Präcipitation und Steigung zu bringen, dass sie in stetiger und beschleunigter Begegnung zu ihrem Ende eilt. Da der Hauptcharakter eigentlich retardierend ist, so thun die Umstände eigentlich alles zur Krise, und dies wird den tragischen Eindruck sehr erhöhen."

Goethe an Schiller den 14. Oktober 1797: „Ich bin fest

überzeugt, dass die Fabel vom Tell sich werde episch behandeln lassen; und es würde dabei der sonderbare Fall eintreten, dass das Märchen erst durch die Poesie zu seiner vollen Wahrheit gelangte, anstatt dass man sonst, um etwas zu leisten, die Geschichte zur Fabel machen muss.“

Schiller an Goethe den 20. Oktober 1797: „Ich habe Ihren Hermann nun wieder mit dem alten ungeschwächten Eindruck und mit neuer Bewegung gelesen. Es ist schlechterdings vollkommen in seiner Gattung, es ist pathetisch mächtig und doch reizend im höchsten Grade; kurz es ist schön, was man sagen kann.

Auch den Meister habe ich ganz kürzlich wieder gelesen, und es ist mir noch nie so auffallend gewesen, was eine äussere Form doch bedeutet. Die Form des Meisters, wie überhaupt jede Romanform, ist schlechterdings nicht poetisch; sie liegt ganz nur im Gebiete des Verstandes, steht unter allen seinen Forderungen und participiert auch von allen seinen Grenzen. Weil es aber ein echt poetischer Geist ist, der sich dieser Form bediente und in dieser Form die poetischsten Zustände ausdrückte, so entsteht ein sonderbares Schwanken zwischen einer prosaischen und einer poetischen Stimmung, für das ich keinen rechten Namen weiss. Ich möchte sagen: es fehlt dem Meister (dem Roman nämlich) an einer gewissen poetischen Kühnheit, weil er, als Roman, es dem Verstande immer recht machen will — und es fehlt ihm wieder an einer eigentlichen Nüchternheit, weil er aus einem poetischen Geiste geflossen ist.“

Schiller an Goethe den 30. Oktober 1797: „Die Idee von dem Wilhelm Tell ist sehr glücklich. Aus der bedeutenden Enge des gegebenen Stoffes wird da alles geistreiche Leben hervorgehen. Es wird darin liegen, dass man durch die Macht des Poeten recht sehr beschränkt und in dieser Beschränkung innig und intensiv gerührt und beschäftigt wird. Zugleich öffnet sich aus diesem schönen Stoffe wieder ein Blick in eine gewisse Weite des Menschengeschlechts, wie zwischen hohen Bergen eine Durchsicht in freie Fernen sich aufthut.“

Goethe an Schiller den 30. Oktober 1797: „Was Sie vom Meister sagen, verstehe ich recht gut; es ist alles wahr und noch mehr. Gerade seine Unvollkommenheit hat mir am meisten Mühe gemacht. Eine reine Form hilft und trägt, da eine unreine überall hindert und zerrt. Er mag indessen sein, was er ist; es wird mir

nicht leicht wieder begegnen, dass ich mich im Gegenstand und in der Form vergreife, und wir wollen abwarten, was uns der Genius im Herbste des Lebens gönnen mag."

Schiller an Goethe den 24. November 1797: „Ich habe noch nie so augenscheinlich mich überzeugt, als bei meinem jetzigen Geschäft, wie genau in der Poesie Stoff und Form, selbst äussere, zusammenhängen. Seitdem ich meine prosaische Sprache in eine poetisch-rhythmische verwandle, befinde ich mich unter einer ganz andern Gerichtsbarkeit als vorher; selbst viele Motive, die in der prosaischen Ausführung recht gut am Platz zu stehen schienen, kann ich jetzt nicht mehr brauchen: sie waren bloss gut für den gewöhnlichen Hausverstand, dessen Organ die Prosa zu sein scheint. Aber der Vers fordert schlechterdings Beziehungen auf die Einbildungskraft, und so musste ich auch in mehreren meiner Motive poetischer werden. Man sollte wirklich alles, was sich über das Gemeine erheben muss, in Versen, wenigstens anfänglich, konzipieren; denn das Platte kommt nirgends so ans Licht, als wenn es in gebundener Schreibart ausgesprochen wird.

Es scheint, dass ein Teil des poetischen Interesses in dem Antagonism zwischen dem Inhalt und der Darstellung liegt. Ist der Inhalt poetisch sehr bedeutend, so kann eine magere Darstellung und eine bis zum Gemeinen gehende Einfalt des Ausdrucks ihm recht wohl anstehen, da im Gegenteil ein unpoetischer gemeiner Inhalt, wie er in einem grössern Ganzen oft nötig wird, durch den belebten und reichen Ausdruck poetische Dignität erhält.

Der Rhythmus leistet bei einer dramatischen Produktion noch dieses Grosse und Bedeutende, dass er, indem er alle Charaktere und alle Situationen nach Einem Gesetz behandelt und sie, trotz ihres innern Unterschiedes, in Einer Form ausführt, dadurch den Dichter und seine Leser nötiget, von allem noch so Charakteristisch-Verschiedenen etwas Allgemeines, Rein-Menschliches zu verlangen. Alles soll sich in dem Geschlechtsbegriff des Poetischen vereinigen, und diesem Gesetz dient der Rhythmus sowohl zum Repräsentanten, als zum Werkzeug, da er alles unter seinem Gesetz begreift. Er bildet auf diese Weise die Atmosphäre für die poetische Schöpfung: das Gröbere bleibt zurück, nur das Geistige kann von diesem dünnen Elemente getragen werden."

Goethe an Schiller den 25. November 1797: „Ich bin nicht

bloss Ihrer Meinung, sondern gehe noch viel weiter. Alles Poetische sollte rhythmisch behandelt werden! Das ist meine Überzeugung; und dass man nach und nach eine poetische Prosa einführen konnte, zeigt nur, dass man den Unterschied zwischen Prosa und Poesie gänzlich aus den Augen verlor. Es ist nicht besser, als wenn sich jemand in seinem Park einen trocknen See bestellte und der Gartenkünstler diese Aufgabe dadurch zu lösen suchte, dass er einen Sumpf anlegte. Diese Mittelgeschlechter sind nur für Liebhaber und Pfuscher, sowie die Sümpfe für Amphibien.

Alle dramatischen Arbeiten (und vielleicht Lustspiel und Farce zuerst) sollten rhythmisch sein, und man würde alsdann eher sehen, wer was machen kann. Jetzt aber bleibt dem Theaterdichter fast nichts übrig, als sich zu accommodieren; und in diesem Sinne konnte man Ihnen nicht verargen, wenn Sie Ihren Wallenstein in Prosa schreiben wollten. Sehen Sie ihn aber als ein selbständiges Werk an, so muss er notwendig rhythmisch werden.

Auf alle Fälle sind wir genötigt, unser Jahrhundert zu vergessen, wenn wir nach unserer Überzeugung arbeiten wollen; denn so eine Salbaderei in Prinzipien, wie sie im allgemeinen jetzt gelten, ist wohl noch nicht auf der Welt gewesen; und was die neuere Philosophie Gutes stiften wird, ist noch erst abzuwarten.

Die Poesie ist doch eigentlich auf die Darstellung des empirisch-pathologischen Zustandes des Menschen gegründet; aber hat ein Mann wie Garve nur die geringste Ahnung eines solchen Axioms? Hält er Sie nicht darum für einen würdigen Dichter, weil Sie sich den Spass gemacht haben, die Aussprüche der Vernunft mit dichterischem Munde vorzutragen? was wohl zu erlauben, aber nicht zu loben ist. Wie gerne wollte ich diesen prosaischen Naturen erlauben, vor den sogenannten unsittlichen Stoffen zurückzuschaudern, wenn sie nur ein Gefühl für das höhere Poetisch-Sittliche, z. B. im Polykrates und Ibykus hätten und davon entzückt würden.“

Schiller an Goethe den 28. November 1797: „Ich las in diesen Tagen die Shakesperischen Stücke, die den Krieg der zwei Rosen abhandeln, und bin nun nach Beendigung Richard III. mit einem wahren Staunen erfüllt. Es ist dieses letzte Stück eine der erhabensten Tragödien, die ich kenne; und ich wüsste in diesem Augenblicke nicht, ob sonst ein Shakesperisches ihm den Rang streitig machen kann. Die grossen Schicksale, angesponnen in den vorher-

gehenden Stücken, sind darin auf eine wahrhaft grosse Weise geendiget, und nach der erhabensten Idee stellen sie sich nebeneinander. Dass der Stoff schon alles Weichliche, Schmelzende, Weinerliche ausschliesst, kommt dieser hohen Wirkung sehr zu statten; alles ist energisch darin und gross, nichts Gemeinmenschliches stört die rein ästhetische Richtung, und es ist gleichsam die reine Form des Tragisch-Furchtbaren, was man geniesst. Eine hohe Nemesis wandelt durch das Stück in allen Gestalten, man kommt nicht aus dieser Empfindung heraus von Anfang bis zu Ende. Zu bewundern ist's, wie der Dichter dem unbehilflichen Stoffe immer die poetische Ausbeute abzugewinnen wusste, und wie geschickt er das repräsentiert, was sich nicht repräsentieren lässt: ich meine die Kunst, Symbole zu gebrauchen, wo die Natur nicht kann dargestellt werden. Kein Shakesperisches Stück hat mich so sehr an die griechische Tragödie erinnert."

Schiller an Goethe den 1. Dezember 1797: „Es ist mir fast zu arg, wie der Wallenstein mir anschwillt, besonders jetzt, da die Jamben, obgleich sie den Ausdruck verkürzen, eine poetische Gemütlichkeit unterhalten, die einen ins Breite treibt. Mein erster Akt ist so gross, dass ich die drei ersten Akte Ihrer Iphigenie hineinlegen kann, ohne ihn ganz auszufüllen; freilich sind die hinteren Akte viel kürzer. Die Exposition verlangt Extensität, sowie die fortschreitende Handlung von selbst auf Intensität leitet. Es kommt mir vor, als ob mich ein gewisser epischer Geist angewandelt habe, der aus der Macht Ihrer unmittelbaren Einwirkung zu erklären sein mag; doch glaube ich nicht, dass er dem Dramatischen schadet, weil er vielleicht das einzige Mittel war, diesem prosaischen Stoff eine poetische Natur zu geben."

Goethe an Schiller den 2. Dezember 1797: „Es wird für uns, sowohl praktisch als theoretisch, von der grössten Bedeutung sein, was es noch für einen Ausgang mit Ihrem Wallenstein nimmt. Sollte Sie der Gegenstand nicht am Ende noch gar nötigen, einen Cyklus von Stücken aufzustellen? Dass der Rhythmus in die Breite lockt, ist ganz natürlich, denn jede poetische Stimmung mag sich's und andern gern bequem und behaglich machen."

Goethe an Schiller den 6. Dezember 1797: „Halten Sie sich ja zu Ihrem Wallenstein; ich werde wohl zunächst an meinen Faust gehen, teils um diesen Tragelaphen los zu werden, teils um

mich zu einer höhern und reinern Stimmung, vielleicht zum Tell, vorzubereiten.“

Schiller an Goethe den 8. Dezember 1797: „Es ist wohl nicht übel, dass Sie zwischen Ihr erstes und zweites Epos den Faust einschieben. Sie schwellen dadurch den poetischen Strom, und erregen sich ein ungeduldiges Verlangen nach der neuen reinen Produktion, welches schon die halbe Stimmung ist. Der Faust, wenn Sie ihn nun durchgearbeitet, lässt Sie auch sicherlich nicht so, wie Sie zu ihm kommen; er übt und schärft irgend eine neue Kraft in Ihnen und so kommen Sie reicher und feuriger zu Ihrem neuen Werke.

An den Wallenstein werde ich mich so sehr halten, als ich kann; aber das pathologische Interesse der Natur an einer solchen Dichterarbeit hat viel Angreifendes für mich.“

Goethe an Schiller den 9. Dezember 1797: „Ich kann mir den Zustand Ihres Arbeitens recht gut denken. Ohne ein lebhaftes pathologisches Interesse ist es auch mir niemals gelungen, irgend eine tragische Situation zu bearbeiten, und ich habe sie daher lieber vermieden als aufgesucht. Ich kenne mich zwar nicht selbst genug, um zu wissen, ob ich eine wahre Tragödie schreiben könnte; ich erschrecke aber bloss vor dem Unternehmen und bin beinahe überzeugt, dass ich mich durch den blossen Versuch zerstören könnte.“

Schiller an Goethe den 12. Dezember 1797: „Sollte es wirklich an dem sein, dass die Tragödie, ihrer pathetischen Gewalt wegen, Ihrer Natur nicht zusagt? In allen Ihren Dichtungen finde ich die ganze tragische Gewalt und Tiefe, wie sie zu einem vollkommenen Trauerspiel hinreichen würde; im Wilhelm Meister liegt, was die Empfindung betrifft, mehr als eine Tragödie. Ich glaube, dass bloss die strenge gerade Linie, nach welcher der tragische Poet fortschreiten muss, Ihrer Natur nicht zusagt, die sich überall mit einer freiern Gemütlichkeit äussern will. Alsdann glaube ich auch, dass eine gewisse Berechnung auf den Zuschauer, von der sich der tragische Poet nicht dispensieren kann, der Hinblick auf einen Zweck, den äusseren Eindruck, der bei dieser Dichtungsart nicht ganz erlassen wird, Sie geniert. Ich finde in Ihnen alle poetischen Eigenschaften des Tragödiendichters im reichlichsten Mass; und wenn Sie wirklich dennoch keine ganz wahre Tragödie sollten schreiben können, so müsste der Grund in den nicht-poetischen Erfordernissen liegen.“

Über epische und dramatische Dichtung von Goethe und Schiller.

Der Epiker und Dramatiker sind beide den allgemeinen Gesetzen unterworfen, besonders dem Gesetze der Einheit und dem Gesetze der Entfaltung; ferner behandeln sie beide ähnliche Gegenstände, und können beide alle Arten von Motiven brauchen; ihr grosser wesentlicher Unterschied besteht aber darin, dass der Epiker die Begebenheit als *vollkommen* vergangen vorträgt, und der Dramatiker sie als *vollkommen gegenwärtig* darstellt.

Die Gegenstände des Epos und der Tragödie sollten rein menschlich, bedeutend und pathetisch sein; die Personen stehen am besten auf einem gewissen Grade der Kultur, wo die Selbstthätigkeit noch auf sich allein angewiesen ist, wo man nicht moralisch, politisch, mechanisch, sondern persönlich wirkt. Die Sagen aus der heroischen Zeit der Griechen waren in diesem Sinne den Dichtern besonders günstig.

Das epische Gedicht stellt vorzüglich persönlich beschränkte Thätigkeit, die Tragödie persönlich beschränktes Leiden vor; das epische Gedicht *den ausser sich wirkenden* Menschen: Schlachten, Reisen, jede Art von Unternehmung, die eine gewisse sinnliche Breite fordert; die Tragödie *den nach innen geführten* Menschen, und die Handlungen der echten Tragödie bedürfen daher nur weniges Raumes.

Der Motive giebt es fünferlei Arten: 1) *Vorwärtsschreitende*, welche die Handlung fördern; deren bedient sich vorzüglich das Drama. 2) *Rückwärtsschreitende*, welche die Handlung von ihrem Ziele entfernen; deren bedient sich das epische Gedicht fast ausschliesslich. 3) *Retardierende*, welche den Gang aufhalten, oder den Weg verlängern; dieser bedienen sich beide Dichtarten mit dem grössten Vorteile. 4) *Zurückgreifende*, durch die dasjenige, was vor der Epoche des Gedichts geschehen ist, hereingehoben wird. 5) *Vorgreifende*, die dasjenige, was nach der Epoche des Gedichts geschehen wird, antizipieren; beide Arten braucht der epische sowie der dramatische Dichter, um sein Gedicht vollständig zu machen.

Die Welten, welche zum Anschauen gebracht werden sollen, sind beiden gemein:

1) Die physische, und zwar erstlich die nächste, wozu die dargestellten Personen gehören und die sie umgiebt. In dieser steht der Dramatiker meist auf Einem Punkte fest, der Epiker bewegt sich freier in einem grössern Lokal. Zweitens die entferntere Welt, wozu ich die ganze Natur rechne. Diese bringt der epische Dichter, der sich überhaupt an die Imagination wendet, durch Gleichnisse näher, deren sich der Dramatiker sparsamer bedient.

2) Die sittliche ist beiden ganz gemein und wird am glücklichsten in ihrer physiologischen und pathologischen Einfalt dargestellt.

3) Die Welt der Phantasien, Ahnungen, Erscheinungen, Zufälle und Schicksale. Diese steht beiden offen; nur versteht sich, dass sie an die sinnliche herangebracht werde, wobei denn für die Modernen eine besondere Schwierigkeit entsteht, weil wir für die Wundergeschöpfe, Götter, Wahrsager und Orakel der Alten, so sehr es zu wünschen wäre, nicht leicht Ersatz finden.

Meyer hat bemerkt, dass man alle Arten der bildenden Kunst hat bis zur Malerei hinantreiben wollen, indem diese durch Haltung und Farben die Nachahmung als völlig wahr darstellen kann. So sieht man auch im Gang der Poesie, dass alles zum Drama, zur Darstellung des vollkommen Gegenwärtigen hindrängt. Sie werden hundertmal gehört haben, dass man nach Lesung eines guten Romans gewünscht hat, den Gegenstand auf dem Theater zu sehen; und wieviel schlechte Dramen sind daher entstanden! Ebenso wollen die Menschen jede interessante Situation gleich in Kupfer gestochen sehen; damit nur ja ihrer Imagination keine Thätigkeit übrig bleibe, so soll alles sinnlich wahr, vollkommen gegenwärtig, dramatisch sein, und das Dramatische selbst soll sich dem wirklich Wahren völlig an die Seite stellen. Diesen eigentlich kindischen, barbarischen, abgeschmackten Tendenzen sollte nun der Künstler aus allen Kräften widerstehen, Kunstwerk von Kunstwerk durch undurchdringliche Zauberkreise sondern, jedes bei seiner Eigenschaft und seinen Eigenheiten erhalten, so wie die Alten es gethan haben und dadurch eben solche Künstler wurden und waren."

„Um nun zu meinem Aufsatze zurückzukommen, so habe ich den darin aufgestellten Massstab an Hermann und Dorothea gehalten, wobei ich gefunden habe:

1) Dass kein ausschliesslich episches Motiv, d. h. kein retrogradierendes, sich darin befinde, sondern dass nur die vier andern, welche das epische Gedicht mit dem Drama gemein hat, darinnen gebraucht sind.

2) Dass es nicht ausser sich wirkende, sondern nach innen geführte Menschen darstellt und sich auch dadurch von der Epopöe entfernt und dem Drama nähert.

3) Dass es sich mit Recht der Gleichnisse enthält, weil bei einem mehr sittlichen Gegenstande das Zudringen von Bildern aus der physischen Natur nur lästig gewesen wäre.

4) Dass es aus der dritten Welt, obgleich nicht auffallend, noch immer genug Einfluss empfangen hat, indem das grosse Weltschicksal teils wirklich, teils durch Personen, symbolisch, eingeflochten ist, und von Ahnung, von Zusammenhang einer sichtbaren und unsichtbaren Welt doch auch leise Spuren angegeben sind. (Goethe an Schiller den 23. Dezember 1797.)

Schiller fügt hinzu: „Die dramatische Handlung bewegt sich vor mir, um die epische bewege ich mich selbst, und sie scheint gleichsam stille zu stehen. Nach meinem Bedünken liegt viel in diesem Unterschied. Bewegt sich die Begebenheit vor mir, so bin ich streng an die Gegenwart gefesselt: meine Phantasie verliert alle Freiheit, es entsteht und erhält sich eine fortwährende Unruhe in mir, ich muss immer beim Objekte bleiben, alles Zurücksehen, alles Nachdenken ist mir versagt, weil ich einer fremden Gewalt folge.

Bewege ich mich aber um die Begebenheit, die mir nicht entlaufen kann, so kann ich einen ungleichen Schritt halten; ich kann nach meinem subjektiven Bedürfnis länger oder kürzer verweilen, kann Rückschritte machen oder Vorgriffe thun etc.

Die Dichtkunst, als solche, macht alles sinnlich gegenwärtig, und so nötigt sie auch den epischen Dichter, das Geschehene zu vergegenwärtigen, nur dass der Charakter des Vergangenseins nicht verwischt werden darf. Die Dichtkunst, als solche, macht alles Gegenwärtige vergangen und entfernt alles Nahe (durch Idealität), und so nötigt sie den Dramatiker, die individuell auf uns eindringende Wirklichkeit von uns entfernt zu halten und dem Gemüt eine poetische Freiheit gegen den Stoff zu verschaffen. Die Tragödie in ihrem höchsten Begriffe wird also immer zu dem epischen Charakter hinaufstreben und wird nur dadurch zur Dichtung. Das epische Gedicht wird

ebenso zu dem Drama herunterstreben und wird nur dadurch den poetischen Gattungsbegriff ganz erfüllen; just das, was beide zu poetischen Werken macht, bringt beide einander nahe. Das Merkmal, wodurch sie spezifiziert und einander entgegengesetzt werden, bringt immer einen von beiden Bestandteilen des poetischen Gattungsbegriffs ins Gedränge, bei der Epopöe die Sinnlichkeit, bei der Tragödie die Freiheit; und es ist also natürlich, dass das Gegengewicht gegen diesen Mangel immer eine Eigenschaft sein wird, welche das spezifische Merkmal der entgegengesetzten Dichtart ausmacht. Jede wird also der andern den Dienst erweisen, dass sie die Gattung gegen die Art in Schutz nimmt. Dass dieses wechselseitige Hinstreben zu einander nicht in eine Vermischung und Grenzverwirrung ausarte, das ist eben die eigentliche Aufgabe der Kunst, deren höchster Punkt überhaupt immer dieser ist, Charakter mit Schönheit, Reinheit mit Fülle, Einheit mit Allheit etc. zu vereinigen.

Ihr Hermann hat wirklich eine gewisse Hinneigung zur Tragödie, wenn man ihm den reinen strengen Begriff der Epopöe gegenüber stellt. Das Herz ist inniger und ernstlicher beschäftigt, es ist mehr pathologisches Interesse als poetische Gleichgültigkeit darin. Es ist auch die Enge des Schauplatzes, die Sparsamkeit der Figuren, der kurze Ablauf der Handlung der Tragödie zugehörig. Umgekehrt schlägt Ihre Iphigenie offenbar in das epische Feld hinüber, sobald man ihr den strengen Begriff der Tragödie entgegenhält. Von dem Tasso will ich gar nicht reden."

Goethe an Schiller den 3. Januar 1798: „In ‚Hermann und Dorothea' habe ich, was das Material betrifft, den Deutschen einmal ihren Willen gethan, und nun sind sie äusserst zufrieden. Ich überlege jetzt, ob man nicht auf eben diesem Wege ein dramatisches Stück schreiben könnte, das auf allen Theatern gespielt werden müsste und das jedermann für vortrefflich erklärte, ohne dass es der Autor selbst dafür zu halten brauchte."

Goethe an Schiller den 6. Januar 1798: „Ich habe bei den Gedichten des letzten Musen-Almanachs wieder recht deutlich gesehen, wie die schätzbarste Teilnahme uns nichts lehren und keine Art von Tadel uns was helfen kann. Solange ein Kunstwerk nicht da ist, hat niemand einen Begriff von seiner Möglichkeit; sobald es dasteht, bleibt Lob und Tadel nur immer subjektiv, und mancher, dem man Geschmack nicht absprechen kann, wünscht doch etwas dazu und

davon, wodurch vielleicht die ganze Arbeit zerstört würde, sodass der eigentlich negative Wert der Kritik, welcher immer der wichtigste sein mag, uns auch nicht einmal frommen kann."

„Ich wünsche in gar vielen Rücksichten, dass Ihr Wallenstein bald fertig werden möge! Lassen Sie uns, sowohl während der Arbeit, als auch hinterdrein, die dramatischen Forderungen nochmals recht durcharbeiten. Sind Sie künftig in Absicht des Plans und der Anlage genau und vorausbestimmend, so müsste es nicht gut sein, wenn Sie, bei Ihren geübten Talenten und dem innern Reichtum, nicht alle Jahre ein paar Stücke schreiben wollten. Denn das scheint mir offenbar beim dramatischen Dichter notwendig, dass er oft auftrete, die Wirkung, die er gemacht hat, immer wieder erneuere, und wenn er das Talent hat, darauf fortbaue."

Goethe an Schiller den 14. Februar 1798: „Uns Bewohner des Mittellandes entzückt zwar die Odyssee; es ist aber nur der sittliche Teil des Gedichts, der eigentlich auf uns wirkt, dem ganzen beschreibenden Teile hilft unsere Imagination nur unvollkommen und kümmerlich nach. In welchem Glanze aber dieses Gedicht vor mir erschien, als ich Gesänge desselben in Neapel und Sizilien las! Es war als wenn man ein eingeschlagenes Bild mit Firniss überzieht, wodurch das Werk zugleich deutlich und in Harmonie erscheint. Ich gestehe, dass es mir aufhörte, ein Gedicht zu sein: es schien die Natur selbst, das auch bei jenen Alten um so notwendiger war, als ihre Werke in Gegenwart der Natur vorgetragen wurden."

Schiller an Goethe den 2. März 1798: „Es ist wirklich der Bemerkung wert, dass die Schlaffheit über ästhetische Dinge immer sich mit der moralischen Schlaffheit verbunden zeigt, und dass das reine strenge Streben nach dem hohen Schönen, bei der höchsten Liberalität gegen alles was Natur ist, den Rigorism im Moralischen bei sich führen wird."

Schiller an Goethe den 27. April 1798: „Beim Lesen des Homer schwimmt man ordentlich in einem poetischen Meere; aus dieser Stimmung fällt man auch in keinem einzigen Punkte, und alles ist ideal bei der sinnlichsten Wahrheit." „Übrigens muss einem, wenn man sich in einige Gesänge hineingelesen hat, der Gedanke an eine rhapsodische Aneinanderreihung und an einen verschiedenen Ursprung notwendig barbarisch vorkommen; denn die herrlichste Continuität und Reciprocität des Ganzen und seiner Teile ist eine seiner wirksamsten Schönheiten."

Derselbe den 4. Mai 1798: „Ist der Wallenstein einmal fertig und gedruckt, so interessiert er mich nicht mehr, und alsdann kann ich auf so etwas eher denken.“

Goethe an Schiller den 5. Mai 1798: „Meinen Faust habe ich um ein gutes weiter gebracht. Das alte noch vorrätige höchst konfuse Manuskript ist abgeschrieben, und die Teile sind in abgesonderten Lagen nach den Nummern eines ausführlichen Schemas hintereinander gelegt; nun kann ich jeden Augenblick der Stimmung nutzen, um einzelne Teile weiter auszuführen und das Ganze früher oder später zusammenzustellen.

Ein sehr sonderbarer Fall erscheint dabei: Einige tragische Szenen waren in Prosa geschrieben; sie sind durch ihre Natürlichkeit und Stärke im Verhältnis gegen das andere ganz unerträglich.

Ich suche sie deswegen gegenwärtig in Reime zu bringen, da dann die Idee wie durch einen Flor durchscheint, und die unmittelbare Wirkung des ungeheuren Stoffes gedämpft wird.“

Schiller an Goethe den 8. Mai 1798: „Ich gratuliere Ihnen zu dem fortgerückten Faust. Sobald Sie bei diesem Stoff nur erst bestimmt wissen, was noch daran zu thun ist, so ist er so gut als gemacht, denn mir schien immer das Unbegrenzbare das Schwierigste dabei zu sein. Ihre neuliche Bemerkung, dass die Ausführung einiger tragischen Szenen in Prosa so gewaltsam angreifend ausgefallen sei, bestätigt eine ältere Erfahrung, die Sie bei der Marianne im Meister gemacht haben, wo gleichfalls der pure Realismus in einer pathetischen Situation so heftig wirkt und einen nicht poetischen Ernst hervorbringt. Denn nach meinen Begriffen gehört es zum Wesen der Poesie, dass in ihr Ernst und Spiel immer verbunden seien.“

Goethe an Schiller den 12. Mai 1798: „Ich kann nur handelnd denken.“

Derselbe den 16. Mai 1798: „Ihr Brief trifft mich wieder bei der Ilias. Das Studium derselben hat mich immer in dem Kreise von Entzückung, Hoffnung, Einsicht und Verzweiflung durchgejagt. Ich bin mehr als jemals von der Einheit und Unteilbarkeit des Gedichts überzeugt; und es lebt überhaupt kein Mensch mehr und wird nicht wieder geboren werden, der es zu beurteilen imstande wäre. Die Ilias erscheint mir so rund und fertig, dass nichts dazu noch davon gethan werden kann; sie umschliesst das Interesse der Völker, der Weltteile, der Erde und des Himmels.“

Schiller an Goethe den 20. Juli 1798: „Ich habe bemerkt, dass die lyrische Stimmung unter allen dem Willen am wenigsten gehorcht, weil sie gleichsam körperlos ist, und wegen Ermangelung eines materiellen Anhalts nur im Gemüte sich gründet.“

Schiller an Goethe den 23. Juli 1798: „Ob sich gleich das Schöne-Naive in keine Formel fassen und folglich auch in keiner solchen überliefern lässt, so ist es doch seinem Wesen nach dem Menschen natürlich. Die Natur wird das Naive in jedem Individuum, der Art, wenn gleich nicht dem Gehalte nach, hervorbringen und nähren, sobald nur alles weggeräumt wird, was sie stört; ist aber Sentimentalität schon da, so wird die Schule wohl nicht viel thun können.“

Schiller an Goethe den 27. Juli 1798: „Einen gewissen Ernst und ein tieferes Eindringen in die Sachen kann ich den beiden Schlegel, und dem jüngeren insbesondere, nicht absprechen. Aber diese Tugend ist mit so vielen egoistischen und widerwärtigen Ingredienzien vermischt, dass sie sehr viel von ihrem Wert und Nutzen verliert. Auch gestehe ich, dass ich in den ästhetischen Urteilen dieser beiden eine solche Dürre, Trockenheit und Wortstrenge finde, dass ich oft zweifelhaft bin, ob sie wirklich auch zuweilen einen Gegenstand darunter denken. Die eigenen poetischen Arbeiten des älteren bestätigen mir meinen Verdacht; denn es ist mir absolut unbegreiflich, wie dasselbe Individuum, das Ihren Genius wirklich fasst und Ihren Hermann z. B. wirklich fühlt, die ganz antipodische Natur seiner eigenen Werke, diese dürre und herzlose Kälte, auch nur ertragen kann.“

Goethe an Schiller den 22. August 1798: „Über Wallenstein habe ich indessen vieles gedacht und mir die erstern Akte wieder ins Gedächtnis gerufen. Wenn ich wieder zu Ihnen komme, dächt' ich, wir fingen wieder von vorne an, weil ich nun das Ganze weiss. Es wird sehr hoch stehen, wenn es fertig ist.“

Schiller an Goethe den 24. August 1798: „Die Tragödie behandelt nur einzelne ausserordentliche Augenblicke der Menschheit; das Epos dagegen das Beharrliche, ruhig fortbestehende Ganze derselben.

Ich lasse meine Personen viel sprechen, sich mit einer gewissen Breite herauslassen. Es ist zuverlässig, man könnte mit weniger Worten auskommen, um die tragische Handlung auf- und abzuwickeln; auch möchte es der Natur handelnder Charaktere gemässer erscheinen. Aber das Beispiel der Alten, welche es auch so gehalten haben,

scheint auf ein höheres poetisches Gesetz hinzudeuten, welches eben hierin eine Abweichung von der Wirklichkeit fordert. Sobald man sich erinnert, dass alle poetischen Personen symbolische Wesen sind, dass sie, als poetische Gestalten, immer das Allgemeine der Menschheit auszusprechen und darzustellen haben; und sobald man ferner daran denkt, dass der Dichter sowie der Künstler überhaupt auf eine öffentliche und ehrliche Art von der Wirklichkeit sich entfernen und daran erinnern soll, dass er's thut, so ist gegen diesen Gebrauch nichts zu sagen. Ausserdem würde, däucht mir, eine kürzere und lakonischere Behandlungsweise nicht nur viel zu arm und trocken ausfallen, sie würde auch viel zu sehr realistisch hart und in heftigen Situationen unausstehlich werden, dahingegen eine breitere und vollere Behandlungsweise immer eine gewisse Ruhe und Gemütlichkeit, auch in den gewaltsamsten Zuständen, die man schildert, hervorbringt."

Goethe an Schiller den 30. November 1798: „Wenn man überlegt, dass das Schicksal dichterischer Werke an das Schicksal der Sprache gebunden ist, die schwerlich auf dem jetzigen Punkte stehen bleibt, so ist ein unsterblicher Name in der Wissenschaft etwas sehr Wünschenswertes."

Derselbe den 8. Dezember 1798: „Der astrologische Aberglaube ruht auf dem dunkeln Gefühl eines ungeheuern Weltganzen."

Derselbe den 25. Dezember 1798: „Sie werden selbst erst finden, wenn Sie den Wallenstein hinter sich haben, was für Sie gewonnen ist. Ich sehe es als etwas Unendliches an."

Goethe an Schiller den 3. März 1799: „Es weiss sich kein Mensch weder in sich selbst noch in andere zu finden, und muss sich eben sein Spinngewebe selbst machen, aus dessen Mitte er wirkt. Das alles weist mich immer mehr auf meine poetische Natur zurück. Man befriedigt bei dichterischen Arbeiten sich selbst am meisten und hat noch dadurch den besten Zusammenhang mit andern."

Goethe an Schiller den 9. März 1799: „Wenn sich der Zuschauer bei den Piccolominis aus einem gewissen künstlichen und hie und da willkürlich scheinenden Gewebe nicht gleich herausfinden, mit sich und andern nicht völlig Eins werden kann, so gehen diese neuen Akte (des Wallenstein) nun schon gleichsam als naturnotwendig vor sich hin. Die Welt ist gegeben, in der das alles geschieht; die Gesetze sind aufgestellt, nach denen man urteilt; der Strom des

Interesses, der Leidenschaft, findet sein Bette schon gegraben, in dem er hinabrollen kann."

Derselbe den 18. März 1799: „Können Sie künftig den Piccolominis etwas von der Masse abnehmen, so sind beide Stücke ein unschätzbares Geschenk für die deutsche Bühne, und man muss sie durch lange Jahre aufführen."

Schiller an Goethe den 19. März 1799: „Ich habe mich schon lange vor dem Augenblick gefürchtet, den ich so sehr — wünschte, meines Werkes los zu sein; und in der That befinde ich mich bei meiner jetzigen Freiheit schlimmer als in der bisherigen Sklaverei. Die Masse, die mich bisher anzog und festhielt, ist nun auch auf einmal weg; und mir dünkt, als wenn ich bestimmungslos im luftleeren Raume hinge. Ich werde Ihnen, wenn Sie hier sind, einige tragische Stoffe von freier Erfindung vorlegen, um nicht in der ersten Instanz, in dem Gegenstande, einen Missgriff zu thun. Neigung und Bedürfnis ziehen mich zu einem frei phantasierten, nicht historischen, und zu einem bloss leidenschaftlichen und menschlichen Stoffe; denn Soldaten, Helden und Herrscher habe ich vor jetzt herzlich satt."

Schiller an Goethe den 26. April 1799: „Ich habe angefangen, den Prozess der Maria Stuart zu studieren. Ein paar tragische Hauptmotive haben sich mir gleich dargeboten und mir grossen Glauben an diesen Stoff gegeben, der unstreitig sehr viel dankbare Seiten hat. Besonders scheint er sich zu der Euripidischen Methode, welche in der vollständigsten Darstellung des Zustandes besteht, zu qualifizieren."

Schiller an Goethe den 31. Mai 1799: „Ich habe Corneillens Rodogüne, Pompée und Polyeucte gelesen und bin über die wirklich enorme Fehlerhaftigkeit dieser Werke, die ich seit zwanzig Jahren rühmen hörte, in Erstaunen geraten. Handlung, dramatische Organisation, Charaktere, Sitten, Sprache, alles, selbst die Verse, bieten die höchsten Blössen dar; und die Barbarei einer sich erst bildenden Kunst reicht lange nicht hin, sie zu entschuldigen. Denn der falsche Geschmack, den man so oft auch in den geistreichsten Werken findet, wenn sie in einer rohen Zeit entstanden, dieser ist es nicht allein, nicht einmal vorzugsweise, was daran widerwärtig ist. Es ist die Armut der Erfindung, die Magerkeit und Trockenheit in Behandlung der Charaktere, die Kälte in den Leidenschaften, die Lahmheit und Steifigkeit im Gang der Handlung, und der Mangel an Interesse fast

durchaus. Die Weibercharaktere sind klägliche Fratzen, und ich habe noch nichts als das eigentlich Heroische glücklich behandelt gefunden; doch ist auch dieses, an sich nicht sehr reichhaltige Ingredienz, einförmig behandelt.

Racine ist ohne allen Vergleich dem Vortrefflichen viel näher, obgleich er alle Unarten der französischen Manier an sich trägt und im Ganzen etwas schwach ist."

Schiller an Goethe den 4. Juni 1799: „Ich lese jetzt Lessings Dramaturgie, die in der That eine sehr geistreiche und belebte Unterhaltung giebt. Es ist doch gar keine Frage, dass Lessing unter allen Deutschen seiner Zeit über das, was die Kunst betrifft, am klarsten gewesen, am schärfsten und zugleich am liberalsten darüber gedacht, und das Wesentliche, worauf es ankommt, am unverrücktesten ins Auge gefasst hat. Liest man nur ihn, so möchte man wirklich glauben, dass die gute Zeit des deutschen Geschmacks schon vorbei sei."

Goethe an Schiller den 5. Juni 1799: „Ich gratuliere zum Anfang der Ausarbeitung des neuen Stücks. So wohl es gethan ist, seinen Plan im Ganzen gehörig zu überlegen, so hat doch die Ausführung, wenn sie mit der Erfindung gleichzeitig ist, so grosse Vorteile, die nicht zu versäumen sind."

Schiller an Goethe den 11. Juni 1799: „Die Arbeit geht zwar sehr langsam, weil ich den Grund zum Ganzen zu legen habe, und beim Anfang alles darauf ankommt, sich nichts zu verderben; aber ich habe gute Hoffnung, dass ich auf dem rechten Wege bin."

Derselbe den 18. Juni 1799: „Ich fange schon jetzt an, bei der Ausführung mich von der eigentlich tragischen Qualität meines Stoffes immer mehr zu überzeugen; und darunter gehört besonders, dass man die Katastrophe gleich in den ersten Szenen sieht, und, indem die Handlung des Stücks sich davon wegzubewegen scheint, ihr immer näher und näher geführt wird. Meine Maria wird keine weiche Stimmung erregen; es ist meine Absicht nicht, ich will sie immer als ein physisches Wesen halten, und das Pathetische muss mehr eine allgemeine tiefe Rührung, als ein persönlich und individuelles Mitgefühl sein."

Derselbe am 25. Juni 1799: „Das einzige Verhältnis gegen das Publikum, das einen nicht reuen kann, ist der Krieg; und ich bin sehr dafür, dass auch der Dilettantismus mit allen Waffen angegriffen wird."

Derselbe den 12. Juli 1799: „Die Poeten sollten immer nur durch Geschenke belohnt, nicht besoldet werden; es ist eine Verwandtschaft zwischen den glücklichen Gedanken und den Gaben des Glücks: beide fallen vom Himmel.“

Derselbe den 19. Juli 1799: „Ich habe mir vor einigen Stunden durch Schlegels Lucinde den Kopf so taumeln gemacht, dass es mir noch nachgeht. Sie müssen dieses Produkt Wunders halber doch ansehen. Es charakterisiert seinen Mann, sowie alles Darstellende, besser als alles, was er sonst von sich gegeben; nur dass es ihn mehr ins Fratzenhafte malt. Auch hier ist das ewig Formlose und Fragmentarische, und eine höchst seltsame Paarung des Nebulistischen mit dem Charakteristischen, die Sie nie für möglich gehalten hätten. Da er fühlt, wie schlecht er im Poetischen fortkommt, so hat er sich ein Ideal seiner Selbst aus der Liebe und dem Witz zusammengesetzt. Er bildet sich ein, eine heisse unendliche Liebesfähigkeit mit einem entsetzlichen Witz zu vereinigen; und nachdem er sich so konstituiert hat, erlaubt er sich alles, und die Frechheit erklärt er selbst für seine Göttin. Das Werk ist übrigens nicht ganz durchzulesen, weil einem das hohle Geschwätz gar zu übel macht.“

Goethe an Schiller den 20. Juli 1799: „Die Greuel des Dilettantismus haben wir in diesen Tagen auch wieder erlebt, die um so schrecklicher sind, als die Leute mitunter recht artig pfuschen, sobald man einmal zugiebt, dass gepfuscht werden soll. Unglaublich ist's aber, wie durch diesen einzigen Versuch schon die ganze gesellschaftliche Unterhaltung, an der zwar überhaupt nichts zu verderben ist, eine hohle, flache und egoistische Tournüre nimmt, wie aller eigentliche Anteil am Kunstwerk durch diese leichtsinnige Reproduktion aufgehoben wird.

Übrigens hat mir diese Erfahrung, sowie noch andere in andern Fächern, die Überzeugung erneuert: dass wir andern nichts thun sollten als in uns selbst zu verweilen, um irgend ein leidliches Werk nach dem andern hervorzubringen. Das übrige ist alles vom Übel.“

Derselbe den 27. Juli 1799: „Jede Betrachtung bestärkt mich in jenem Entschluss: bloss auf Werke, sie seien von welcher Art sie wollen, und deren Hervorbringung meinen Geist zu richten, und aller theoretischen Mitteilung zu entsagen. Die neuesten Erfahrungen haben mich aufs neue überzeugt, dass die Menschen, statt jeder Art von echter theoretischer Einsicht, nur Redensarten

haben wollen, wodurch das Wesen, was sie treiben, zu etwas werden kann."

Derselbe den 3. August 1799: „Miltons verlornes Paradies giebt mir zu vielen Betrachtungen Stoff, die ich Ihnen bald mitzuteilen wünsche. Der Hauptfehler, den er begangen hat, nachdem er den Stoff einmal gewählt hatte, ist, dass er seine Personen, Götter, Engel, Teufel, Menschen, sämtlich gewissermassen unbedingt einführt und sie nachher, um sie handeln zu lassen, von Zeit zu Zeit, in einzelnen Fällen, bedingen muss, wobei er sich denn zwar auf eine geschickte, doch meistens auf eine witzige Weise zu entschuldigen sucht. Übrigens bleibt's dabei, dass der Dichter ein fürtrefflicher und in jedem Sinne interessanter Mann ist, dessen Geist des Erhabenen fähig ist; und man kann bemerken, dass der abgeschmackte Gegenstand ihn bei dieser Richtung oft mehr fördert als hindert, ja dem Gedicht bei Lesern, die nun einmal den Stoff gläubig verschlucken, zum grossen Vorteil gereichen muss."

Schiller an Goethe den 9. August 1799: „Es hat mit der Reinheit des Silbenmasses die eigene Bewandtnis, dass sie zu einer sinnlichen Darstellung der innern Notwendigkeit des Gedankens dient, da im Gegenteil eine Licenz gegen das Silbenmass eine gewisse Willkürlichkeit fühlbar macht. Aus diesem Gesichtspunkt ist sie ein grosses Moment und berührt sich mit den innersten Kunstgesetzen. Gedichte, welche einen entschiedenen Kunstwert haben, unterwerfen sich auch diesem Massstab. So wird die Mittelmässigkeit am besten bekämpft, denn sowohl der, welcher kein Talent hat, als korrekte Verse zu machen und bloss für das Ohr arbeitet, als auch der andere, welcher sich für zu originell hält, um auf das Metrum den gehörigen Fleiss zu wenden, werden dadurch zum Schweigen gebracht."

Goethe an Schiller den 10. August 1799: „Es ist keine Frage, dass Sie unendlich gewinnen würden, wenn Sie eine Zeitlang in der Nähe eines Theaters sein könnten."

Schiller an Goethe den 12. August 1799: „Dass ich die Wintermonate künftighin in Weimar zubringe, ist bei mir nun eine beschlossene Sache. Die sinnliche Gegenwart des Theaters muss mir eine Menge faux-frais ersparen, die mir jetzt unvermeidlich sind, weil ich die Vorstellung der lebendigen Masse nicht habe, und auch der Stoff soll mir alsdann reichlicher zufliessen."

Goethe an Schiller den 21. August 1799: „An meinen

kleinen Gedichten habe ich fortgefahren zusammenzustellen und zu korrigieren. Man sieht auch hier, dass alles auf das Prinzip ankommt, woraus man etwas thut. Jetzt da ich den Grundsatz eines strengern Silbenmasses anerkenne, so bin ich dadurch eher gefördert als gehindert." „Es ist gar keine Frage, dass wenn die Geschichte das simple Faktum, den nackten Gegenstand, hergiebt und der Dichter Stoff und Behandlung, so ist man besser und bequemer daran, als wenn man sich des Ausführlichern und Umständlichern der Geschichte bedienen soll; denn da wird man immer genötigt, das Besondere des Zustandes mit aufzunehmen, man entfernt sich vom rein Menschlichen und die Poesie kommt ins Gedränge."

Schiller an Goethe den 3. September 1799: „Ich habe die Handlung (der „Maria Stuart") bis in die Szene geführt, wo die beiden Königinnen zusammenkommen. Die Situation ist an sich selbst moralisch unmöglich; ich bin sehr verlangend, wie es mir gelungen ist, sie möglich zu machen. Die Frage geht zugleich die Poesie überhaupt an, und darum bin ich doppelt begierig, sie mit Ihnen zu verhandeln.

Ich fange in der Maria Stuart an, mich einer grössern Freiheit oder vielmehr Mannigfaltigkeit im Silbenmass zu bedienen, wo die Gelegenheit es rechtfertigt. Diese Abwechslung ist ja auch in den griechischen Stücken, und man muss das Publikum an alles gewöhnen".

Derselbe den 15. Oktober 1799: „Die Eigenschaft des Alexandriners, sich in zwei gleiche Hälften zu trennen, und die Natur des Reims, aus zwei Alexandrinern ein Couplet zu machen, bestimmen nicht bloss die ganze Sprache, sie bestimmen auch den ganzen innern Geist der französischen Stücke. Die Charaktere, die Gesinnungen, das Betragen der Personen, alles stellt sich dadurch unter die Regel des Gegensatzes; und wie die Geige des Musikanten die Bewegungen der Tänzer leitet, so auch die zweischenklichte Natur des Alexandriners die Bewegungen des Gemüts und der Gedanken. Der Verstand wird ununterbrochen aufgefordert, und jedes Gefühl, jeder Gedanke in diese Form, wie in das Bette des Prokrustes gezwängt. Da nun in der Übersetzung mit Aufhebung des Alexandrinischen Reimes die ganze Basis weggenommen wird, worauf diese Stücke erbaut wurden, so können nur Trümmer übrig bleiben. Man begreift die Wirkung nicht mehr, da die Ursache weggefallen ist."

Goethe an Schiller den 23. Oktober 1799: „Seitdem mir Humboldts Brief und die Bearbeitung Mahomets ein neues Licht

über die französische Bühne aufgesteckt haben, seitdem mag ich lieber ihre Stücke lesen, und habe mich jetzt an den Crebillon begeben. Dieser ist auf eine sonderbare Weise merkwürdig. Er behandelt die Leidenschaften wie Kartenbilder, die man durcheinander mischen, ausspielen, wieder mischen und wieder ausspielen kann, ohne dass sie sich im geringsten verändern. Es ist keine Spur von der zarten chemischen Verwandtschaft, wodurch sie sich anziehen und abstossen, vereinigen, neutralisieren, sich wieder scheiden und herstellen. Freilich gewinnt er auf seinem Weg Situationen, die auf jedem andern unmöglich wären. Uns würde überhaupt diese Manier unerträglich sein; allein ich habe gedacht, ob man sie nicht zu subalternen Kompositionen, Opern, Ritter- und Zauberstücken mit Glück brauchen könnte und sollte."

Goethe an Schiller den 12. Juni 1800: „Der kühne Gedanke, eine Kommunion aufs Theater zu bringen, ist schon ruchtbar geworden, und ich werde veranlasst, Sie zu ersuchen, die Funktion zu umgehen. Ich darf bekennen, dass es mir selbst dabei nicht wohl zu Mute war."

Schiller an Goethe den 26. Juli 1800: „Was mich bei meinem neuen Stücke besonders incommodiert, ist, dass es sich nicht so, wie ich wünsche, in wenig grosse Massen ordnen will, und dass ich es in Absicht auf Zeit und Ort in zuviel Teile zerstückeln muss, welches, wenn auch die Handlung selbst die gehörige Stetigkeit hat, immer der Tragödie widerstrebend ist. Man muss, wie ich bei diesem Stücke sehe, sich durch keinen allgemeinen Begriff fesseln, sondern es wagen, bei einem neuen Stoff die Form neu zu erfinden und sich den Gattungsbegriff immer beweglich erhalten."

Schiller an Professor Süvern den 26. Juli 1800: „Ich teile mit Ihnen die unbedingte Verehrung der Sophokleischen Tragödie; aber sie war eine Erscheinung ihrer Zeit, die nicht wiederkommen kann. Das lebendige Produkt einer individuellen bestimmten Gegenwart einer ganz heterogenen Zeit zum Massstab und Muster aufdringen, hiesse die Kunst, die immer dynamisch und lebendig entstehen und wirken muss, eher töten, als beleben. Unsere Tragödie, wenn wir eine solche hätten, hat mit der Ohnmacht, der Schlaffheit, der Charakterlosigkeit des Zeitgeistes und mit einer gemeinen Denkart zu ringen; sie muss also Kraft und Charakter zeigen, sie muss das Gemüt zu erschüttern, zu erheben, aber nicht aufzulösen suchen. Die Schönheit ist für ein glückliches Geschlecht, aber ein unglückliches muss man erhaben zu rühren suchen."

Schiller an Goethe den 13. September 1800: „Ich wünsche Ihnen Glück zu dem Schritte, den Sie in Ihrem Faust gethan. Lassen Sie sich aber ja nicht durch den Gedanken stören, wenn die schönen Gestalten und Situationen kommen, dass es Schade sei, sie zu verbarbarisieren. Der Fall könnte Ihnen im zweiten Teil des Faust noch öfter vorkommen, und es möchte einmal für allemal gut sein, Ihr poetisches Gewissen darüber zum Schweigen zu bringen. Das Barbarische der Behandlung, das Ihnen durch den Geist des Ganzen aufgelegt wird, kann den höhern Gehalt nicht zerstören und das Schöne nicht aufheben, nur es anders spezifizieren und für ein anderes Seelenvermögen zubereiten. Eben das Höhere und Vornehmere in den Motiven wird dem Werk einen eigenen Reiz geben, und Helena ist in diesem Stück ein Symbol für alle die schönen Gestalten, die sich hinein verirren werden. Es ist ein sehr bedeutender Vorteil, von dem Reinen mit Bewusstsein ins Unreine zu gehen, anstatt einen Aufschwung von dem Unreinen zum Reinen zu suchen, wie bei uns übrigen Barbaren der Fall ist. Sie müssen also in Ihrem Faust überall Ihr Faustrecht behaupten.

Mit meiner Arbeit geht es noch sehr langsam, doch geschieht kein Rückschritt. Bei der Armut an Anschauungen und Erfahrungen nach aussen, die ich habe, kostet es mir jederzeit eine eigene Methode und viel Zeitaufwand, den Stoff zu beleben.“

Schiller an Goethe den 13. März 1801: „Die hohlsten Köpfe können sich einfallen lassen, etwas Scheinbares zu produzieren, wenn die Litteratur auf einer gewissen Höhe ist und eine Phraseologie sich daraus ziehen lässt.“

Derselbe den 16. März 1801: „Von Madame Veit ist ein Roman herausgekommen, den ich Ihnen mitteilen will; der Kuriosität wegen sehen Sie ihn an. Er ist ein neuer Beweis, wie weit diese Dilettanterei wenigstens in dem Mechanischen und in der hohlen Form kommen kann.“

Goethe an Schiller den 25. März 1801: „Beim Nachdenken übers Beharren im Menschen, worauf sich die Phänomene der Kultur beziehen liessen, habe ich bis jetzt nur vier Grundzustände gefunden: des Geniessens, des Strebens, der Resignation, der Gewohnheit.“

Schiller an Goethe den 27. März 1801: „Erst vor einigen Tagen habe ich Schelling den Krieg gemacht wegen einer Behauptung in seiner Transcendental-Philosophie, dass „in der Natur von

dem Bewusstlosen angefangen werde, um es zum Bewussten zu erheben, in der Kunst hingegen man vom Bewussten ausgehe zum Bewusstlosen.“ Ihm ist zwar hier nur um den Gegensatz zwischen dem Natur- und dem Kunstprodukt zu thun, und insofern hat er ganz recht. Ich fürchte aber, dass diese Herren Idealisten ihrer Ideen wegen allzuwenig Notiz von der Erfahrung nehmen, und in der Erfahrung fängt auch der Dichter nur mit dem Bewusstlosen an; ja er hat sich glücklich zu schätzen, wenn er durch das klarste Bewusstsein seiner Operationen nur so weit kommt, um die erste dunkle Totalidee seines Werks in der vollendeten Arbeit ungeschwächt wiederzufinden. Ohne eine solche dunkle aber mächtige Totalidee, die allem Technischen vorhergeht, kann kein poetisches Werk entstehen; und die Poesie, däucht mir, besteht eben darin, jenes Bewusstlose aussprechen und mitteilen zu können, d. h. es in ein Objekt überzutragen. Der Nichtpoet kann so gut als der Dichter von einer poetischen Idee gerührt sein; aber er kann sie in kein Objekt legen, er kann sie nicht mit einem Anspruch auf Notwendigkeit darstellen. Ebenso kann der Nichtpoet so gut als der Dichter ein Produkt mit Bewusstsein und mit Notwendigkeit hervorbringen; aber ein solches Werk fängt nicht aus dem Bewusstlosen an, und endigt nicht in demselben. Es bleibt nur ein Werk der Besonnenheit. Das Bewusstlose mit dem Besonnenen vereinigt macht den poetischen Künstler aus.

Man hat in den letzten Jahren über dem Bestreben, der Poesie einen höhern Grad zu geben, ihren Begriff verwirrt. Jeden der imstande ist, seinen Empfindungszustand in ein Objekt zu legen, so dass dieses Objekt mich nötigt, in jenen Empfindungszustand überzugehen, folglich lebendig auf mich wirkt, heisse ich einen Poeten, einen Macher. Aber nicht jeder Poet ist darum dem Grade nach ein vortrefflicher. Der Grad seiner Vollkommenheit beruht auf dem Reichtum, dem Gehalt, den er in sich hat und folglich ausser sich darstellt, und auf dem Grad von Notwendigkeit, die sein Werk ausübt. Je subjektiver sein Empfinden ist, desto zufälliger ist es; die objektive Kraft beruht auf dem Ideellen. Totalität des Ausdrucks wird von jedem dichterischen Werk gefordert, denn jedes muss Charakter haben, oder es ist nichts; aber der vollkommene Dichter spricht das Ganze der Menschheit aus.

Es leben jetzt mehrere soweit ausgebildete Menschen, die nur das ganz Vortreffliche befriedigt, die aber nicht imstande wären, auch

nur etwas Gutes hervorzubringen. Sie können nichts machen, ihnen ist der Weg vom Subjekt zum Objekt verschlossen; aber eben dieser Schritt macht mir den Poeten.

Ebenso gab und giebt es Dichter genug, die etwas Gutes und Charakteristisches hervorbringen können, aber mit ihrem Produkt jene hohen Forderungen nicht erreichen, ja nicht einmal an sich selbst machen. Diesen nun fehlt nur der Grad, jenen fehlt aber die Art. Die ersten, welche sich auf dem vagen Gebiete des Absoluten aufhalten, halten ihren Gegnern immer nur die dunkle Idee des Höchsten entgegen; diese hingegen haben die That für sich, die zwar beschränkt, aber reell ist. Aus der Idee aber kann ohne die That gar nichts werden."

Goethe an Schiller den 20. April 1801: „Nehmen Sie mit Dank das Stück wieder. (Die Jungfrau von Orleans.) Es ist so brav, gut und schön, dass ich ihm nichts zu vergleichen weiss."

Schiller an Goethe den 20. Januar 1802: „Von allgemeinen hohlen Formeln zu einem bedingten Fall muss ein Übergang für den Kritiker gegeben sein; Philosophie und Kunst müssen sich wechselseitig durchdringen."

Schiller an Goethe den 6. Juli 1802: „Ich gebe Ihnen vollkommen recht, dass ich mich bei meinen Stücken auf das Dramatischwirkende mehr konzentrieren sollte. Dieses ist überhaupt schon, ohne alle Rücksicht auf Theater und Publikum, eine poetische Forderung; aber auch nur insofern es eine solche ist, kann ich mich darum bemühen. Soll mir jemals ein gutes Theaterstück gelingen, so kann es nur auf poetischem Wege sein, denn eine Wirkung ad extra, wie sie zuweilen auch einem gemeinen Talent und einer blossen Geschicklichkeit gelingt, kann ich mir nie zum Ziele machen, noch, wenn ich es auch wollte, erreichen.

Ich glaube selbst, dass unsere Dramen nur kraftvolle und treffend gezeichnete Skizzen sein sollten; aber dazu gehörte dann freilich eine ganz andere Fülle der Erfindung, um die sinnlichen Kräfte ununterbrochen zu reizen und zu beschäftigen. Mir möchte dieses Problem schwerer zu lösen sein als einem andern, denn ohne eine gewisse Innigkeit vermag ich nichts, und diese hält mich gewöhnlich bei meinem Gegenstand fester, als billig ist."

Goethe an Schiller den 5. Juli 1803: „Das altdeutsche, wieder erstandene Drama bildet sich mit einiger Bequemlichkeit um. Ich

wüsste nicht zu sagen, ob sich's organisiert oder kristallisiert, welches denn doch zuletzt auf Eins hinauslaufen könnte.

Übrigens bekömmt es uns ganz wohl, dass wir mehr an Natur als an Freiheit glauben, und die Freiheit, wenn sie sich ja einmal aufdringt, geschwind als Natur traktieren; denn sonst wüssten wir gar nicht mit uns selbst fertig zu werden, weil wir sehr oft in den Fall kommen, wie Bileam da zu segnen, wo wir fluchen sollten."

Schiller an Goethe den 2. Oktober 1803: „Es ist keine Frage, dass der Julius Cäsar alle Eigenschaften hat, um ein Pfeiler des Theaters zu werden: Interesse der Handlung, Abwechslung und Reichtum, Gewalt der Leidenschaft und sinnliches Leben vis à vis des Publikums."

Schiller an Goethe den 21. Dezember 1803: „Frau v. Staël stellt die französische Geistesbildung rein und in einem höchst interessanten Lichte dar. In allem, was wir Philosophie nennen, folglich in allen letzten und höchsten Instanzen, ist man mit ihr im Streit und bleibt es trotz alles Redens. Aber ihr Naturell und Gefühl ist besser als ihre Metaphysik, und ihr schöner Verstand erhebt sich zu einem genialischen Vermögen. Sie will alles erklären, einsehen, ausmessen; sie statuiert nichts Dunkles, Unzugängliches; und wohin sie nicht mit ihrer Fackel leuchten kann, da ist nichts für sie vorhanden. Darum hat sie eine horrible Scheu vor der Idealphilosophie, welche nach ihrer Meinung zur Mystik und zum Aberglauben führt; und das ist die Stickluft, wo sie umkommt. Für das, was wir Poesie nennen, ist kein Sinn in ihr; sie kann sich von solchen Werken nur das Leidenschaftliche, Rednerische und Allgemeine zueignen; aber sie wird nichts Falsches schätzen, nur das Rechte nicht immer erkennen. Sie ersehen aus diesen paar Worten, dass die Klarheit, Entschiedenheit und geistreiche Lebhaftigkeit ihrer Natur nicht anders als wohlthätig wirken können. Das einzige Lästige ist die ganz ungewöhnliche Fertigkeit ihrer Zunge, man muss sich ganz in ein Gehörorgan verwandeln, um ihr folgen zu können." —

Überblickt man die hier ausgezogenen Stellen ästhetischen Inhalts, so fallen sie zunächst auf durch ihre Reichhaltigkeit; den Löwenanteil sowohl hinsichtlich der Quantität wie der Qualität trägt Schiller davon. Da ist denn nun zunächst dessen Kritik von Goethes

„Wilhelm Meister“ psychologisch ungemein interessant. Hätte Schiller eine nennenswerte Befähigung zum Romanschriftsteller besessen, so würde er schwerlich so enthusiastisch von diesem Werke Goethes geredet haben. Eben darum, weil er im Meister und im Hermann das in Vollendung findet, was ihm fehlt, lobt er jene Schöpfungen fast überschwenglich, während er dem Faust gegenüber sich unvergleichlich mehr kritisch verhält. Dass das Urgesunde und echt Deutsche in Hermann und Dorothea ihn erquickt und immer wieder erquickt, lässt sich wohl auch daraus begreifen, dass hier das Reine und das Deutsche aus Schillers Wesen ebenso in Goethe übergegangen war, wie das Reine der Frau von Stein in Goethes Iphigenie. Später aber, als der erste Rausch verflogen war, verhielt er sich dem „Meister“ gegenüber doch etwas kritisch: er fühlte jene Beimischung eines gewissen krankhaft weiblichen Elements, welches nachher in den Wahlverwandtschaften und im zweiten Teil des Faust eine so grosse Rolle spielte. Von dieser weichlichen Überschwenglichkeit war Schiller selbst angesteckt, als er, im Widerspruch mit eigenen früheren Aussprüchen und Werken, ausrief: „Der Dichter ist der einzige wahre Mensch, und der beste Philosoph ist nur eine Karrikatur gegen ihn!“ Hier überträgt Schiller sein Ideal vom Menschen, den sogenannten „ästhetischen Menschen“, auf den Dichter selbst, und das ist ein verhängnisvoller Irrtum; der zu Grunde liegende Wahrheitskern kann nur bedeuten, dass der Dichter eher als der Philosoph im stande ist, Gebilde zu schaffen, welche in sich selbst für alle Zeiten lebensfähig sind. Der Dichter kann in engere Formen ungleich mehr Leben zusammendrängen als der Philosoph, welcher sich nur in grösseren Organismen ausleben kann. Schiller geht aber von der Voraussetzung aus, dass „das Schöne aus dem g a n z e n Menschen genommen“ sei, was wir ihm zugeben müssen; nur soll er dann seinerseits auch zugestehen, dass hinter den Hauptwerken eines bedeutenden Philosophen gleichfalls dessen g a n z e r Mensch steht.

Eine viel umstrittene Frage entscheidet Schiller sehr bündig: unsittliche Elemente in einem dichterischen Gemälde sind dann erlaubt, wenn sie aus der Natur des dargestellten Gegenstandes fliessen. Wir möchten hierzu bemerken, dass selbst das Hässliche sich noch als eine Entartung des Schönen zu erkennen geben muss und dass das Unsittliche nicht mit dem Gemeinen verwechselt werden darf. Wenn übrigens der Dichter auch das Unsittliche darstellen k a n n, so

hat er sich doch in jedem einzelnen Falle zu fragen, ob er das thun muss und wie er das thun darf.

Wir legen grosses Gewicht auf die Erklärung Schillers, dass in einem Drama zunächst alles vom Knochengebäude, vom Gerüst desselben, abhängt. Dasselbe wächst zwar aus einer „poetischen Idee" hervor, entkeimt also dem unbewussten Geiste (der Phantasie); aber in seiner Durchführung und Gliederung kann es nur durch die angestrengteste Arbeit des bewussten Geistes (der Vernunft) zu stande kommen.

Wenn Schiller sagt: „Der Ernst in dem Roman (Wilhelm Meister) ist nur Spiel, und das Spiel in demselben der wahre und eigentliche Ernst" — hat er damit unbewusst das Wesen des Humors kennzeichnen wollen? Oder will er sagen: das Spiel ist die Form der höchsten wonnevollen Thätigkeit und insofern die höchste Realität?

Wenn Schiller weiter rühmt, dass im Wilhelm Meister „eine unerhörte Mannigfaltigkeit versteckt" sei, so möchten wir die Frage aufwerfen: verbirgt sich in einem Kunstwerk objektiv ein ungeahnter Reichtum, oder schaut ein reich begabter Mensch subjektiv den eigenen Reichtum hinein? Wie weit ist jede Reproduktion zugleich eine Produktion? und verhält sich die zweite vielleicht zur ersten wie das Malen zum Zeichnen? Oder sind die Gesetze des Schönen ebenso objektiv versteckt im Kunstwerk, wie die Naturgesetze in der Natur? Bringt ein kongenialer Reproduzent nur den im Kunstwerk schlummernden Vollgehalt sich und anderen zum Bewusstsein, oder ist er es, welcher die Marmorstatue durch seine Liebe lebendig macht?

Geradezu kostbar ist in dem Munde eines Mannes wie Schiller der Ausspruch: „Eine poetische Darstellung kann mit der Wirklichkeit eben darum, weil sie absolut wahr ist, niemals sich decken." Natürlich lässt sich so etwas nur von einem in seiner Art vollkommenen dichterischen Produkt behaupten; aber selbst von diesem eine „absolute Wahrheit" auszusagen und solche über alle Wirklichkeit zu setzen, ist doch eine heldenmässige Vorstellung.

Schiller schreibt: „Ein kleines Ganze, eine einfache Idee kann durch die vollkommene Darstellung den Genuss des Höchsten geben." Gewiss! Aber muss denn diese „vollkommene Darstellung" immer eine poetische sein? Kann nicht ein philosophischer Gedanke, ein

einfaches Naturgesetz, eine ebensolche innere Grösse besitzen und den höchsten geistigen Genuss gewähren?

Wenn Schiller mit vollstem Recht behauptet, dass die Anforderungen an den Faust zugleich philosophisch und poetisch seien: ist nicht Goethes Faust eben darum die grösste Schöpfung des Dichters, weil die in Schiller urbildlich lebende Vereinigung von Poesie und Philosophie durch das Medium der Freundschaft in den ersten Teil des Faust übergegangen ist? Und öffnet sich Faust nicht am Ende des zweiten Teiles gerade dann, als er den Gipfel des Realismus erreicht hat, dem Einfluss des himmlischen Idealismus im Schillerschen Sinne des Wortes?

Wir weisen ausdrücklich darauf hin, dass die im zweiten Teil ausgeführte Idee, den Faust in das handelnde Leben eintreten zu lassen, von Schiller herrührt; auch hat Schiller darin recht, dass „Verstand und Vernunft auf Tod und Leben in diesem Stoffe miteinander ringen", was er am Beispiel des Mephistopheles nachweist.

Schiller spricht von einer „Wahrheit in ihrem vollständigsten Sinne", welche an die Stelle des Begriffes einer falsch verstandenen Schönheit gesetzt werden solle. Abgesehen davon, dass dieser Vorschlag undurchführbar wäre, dürfte doch niemals Schillern untergeschoben werden, dass er die nackte Wirklichkeit gemeint habe. Ihm schwebt nur vor, dass die Wahrheit — im weitesten Sinne des Wortes — der Schönheit zu Grunde liegen muss, dass die Phantasie mit Vernunft gesättigt sein soll.

Schiller definiert bald die Poesie insbesondere, bald das Ästhetische überhaupt als die Einheit von „Ernst und Spiel", wobei der Ernst im Gehalte und das Spiel in der Form gegründet sei. Zunächst würde das nicht dasselbe bedeuten, wie Würde und Anmut, oder auch wie Erhaben-Schön und Rein-Schön; es ist vielmehr etwas anderes gemeint. Der Schwerpunkt im Begriffe des Schönen fällt offenbar in die zweite Hälfte der Definition, in den Begriff des Spiels oder der Form, wie denn auch Schiller einmal das Schöne als „die Form einer Form" bestimmt. Das was Schiller hier „Spiel" nennt, bezeichnet er meist als Gegenbild der Freiheit innerhalb der Welt des unbewussten Geistes. Auch das Spiel bedeutet bei ihm etwas sehr Hohes, und erinnert lebhaft an die herrliche Stelle in den Sprüchen Salomonis (8, 22—31), wo gesagt wird, dass „die Weisheit" (als personifiziert gedacht) vor aller Schöpfung „vor Gott gespielt" habe und dann wieder

nach der Schöpfung der Erde ihre „Lust bei den Menschenkindern“ gehabt habe. Dort wird also „das Spiel“ selbst in die Gottheit verlegt und als köstlichste Gabe der Menschen gedacht; dort ist der erhabenste Ernst mit dem Spiel gepaart.

Wir nehmen ferner Akt davon, dass Schiller in allen Menschen ein X annimmt: eine Empfänglichkeit für das Poetische, welche sich über die gemeine Wirklichkeit erhebt. Auch gebraucht Schiller gern das Wort „Gemüt“, um sowohl den Lebensgrund wie die Totalität des Menschen zu bezeichnen. Er geht sogar so weit, den Satz auszusprechen: „zuletzt kommt es doch auf das Gemüt an, ob ihm ein Gegenstand etwas bedeuten soll.“ Wir würden diesen Satz in zwei Hälften zerlegen und sagen: Es kommt auf das Gemüt an, ob dem Menschen ein Gegenstand etwas bedeuten kann; es kommt auf den Willen an, ob ihm ein Gegenstand etwas bedeuten soll.

So sehr Schiller sonst den idealen Wert, um nicht zu sagen Vorrang des Dichters betont, so wahrt er doch andrerseits die Rechte der bildenden Kunst; diese soll, sobald sie positiv und aktiv auftritt, aus ihrem eigenen Geiste heraus mit ihren Mitteln ihr Ideal darzustellen streben. Die einzelnen Künste sollen nur durch ihren „Gattungsbegriff“ miteinander verbunden sein; der Artbegriff, die Besonderheit einer jeden Kunst soll rein und voll gewahrt bleiben und nicht soll der Geist der Poesie die anderen Künste herabdrücken zu seiner Selbstverherrlichung, um seiner Alleinherrschaft willen.

Die Schwierigkeit besteht für jeden Künstler darin, dass er sich über das Wirkliche erhebt und zugleich innerhalb des Sinnlichen stehen bleibt. „Das Sinnliche“ muss hier etwas Höheres bedeuten als das bloss Stoffliche oder gar Materielle, es muss vielmehr als die ewige Grundlage alles kreatürlich Wirklichen gedacht sein. An einer andern Stelle drückt dies Schiller auch so aus: „die bloss empirische Natur eines Gegenstandes (z. B. in der Plastik und Malerei) muss zunächst auf ästhetische Formen reduziert werden.“ Da ist es nun interessant zu beobachten, dass er auch diese „ästhetischen Formen“ nur als eine Vorarbeit für die eigentliche Kunst ansieht; jene können ein Kunstschatz der Gesamtheit sein, aber ein wirkliches Kunstwerk bildet auf ihrer Grundlage nur der auserwählte Künstler.

Unsäglich viel Kraft würde in der Geschichte nicht zwecklos verpufft sein, wenn die Künstler sich nicht in der Wahl ihrer Gegenstände vergriffen und wenn sie jeden Gegenstand zu derjenigen Bestimmtheit sich herausgearbeitet hätten, welche seine Kunstgattung verträgt und fordert. Gerade das aber ist es, was nur eine gründliche ästhetische Bildung dem Künstler beibringt.

Von grösster Wichtigkeit ist die Erfahrung, welche Schiller mit der poetisch-rhythmischen Form im Drama gemacht hat. Er betrachtet den Rhythmus als die gemeinsame Grundlage aller Gestalten, als das Alle verbindende Element des Poetischen: „von diesem dünnen Element kann nur das Geistige (d. h. das irgendwie Vergeistigte) getragen werden. Schiller fordert von der Tragödie, dass sie in einer strengen geraden Linie fortschreite und dass sie auf den Zuschauer berechnet sei. Wenn er meint, dass es Goethen vielleicht nur an diesen Erfordernissen fehle, dieser aber im übrigen alle poetischen Eigenschaften des Tragödiendichters im reichlichsten Masse besitze, so dürfte Schiller denn doch wohl gegen den Freund allzu liebenswürdig gewesen sein. Wie wenig die hinreissendste Poesie die Mängel einer wirklichen Tragödie verdecken kann, das hat doch Goethe in seinem Faust sattsam bewiesen; sein eigenes Urteil, dass der Faust „ein Tragelaph“ sei, bleibt das richtigste. Ebensowenig kann in der Baukunst eine verschwenderische Ornamentik das Fehlen einer zweckentsprechenden und stilgemässen Konstruktion ersetzen, oder in der Musik die prachtvollste Instrumentierung für den Mangel an melodiösen Themen entschädigen.

Interessant ist die Bemerkung, dass Goethes Hermann einen Anklang an das Tragische enthalte, dagegen Iphigenie und noch mehr Tasso einen epischen Geist atmen. Die letzteren beiden sind eben ohne den Einfluss Schillers geschrieben. Sehr dankenswert ist das Zugeständnis Schillers, dass Schlaffheit in ästhetischen und Schlaffheit in moralischen Dingen Hand in Hand zu gehen pflegen.

Von hohem Wert ist Schillers Entgegensetzung von Tragödie und Epos: erstere behandelt ausserordentliche Augenblicke der Menschheit, letzteres das beharrliche Ganze derselben. Man könnte vielleicht diesen Gedanken noch schärfer so ausdrücken: die Tragödie, als die höchste poetische Verkörperung des Idealismus, schafft durch handelnde oder leidende Freiheit Neues; das Epos, als die reinste

poetische Verkörperung des Realismus, gewährt den Genuss des Besitzens.

Von grosser Wichtigkeit ist eine Erklärung Schillers über einen seiner Unterschiede von Shakespere, obwohl er den Namen desselben nicht ausdrücklich nennt. Während Shakespere fast immer seine Personen in gedrängtester Fülle von Bildern und Worten sprechen lässt, so ergeht sich Schiller in einer gewissen Breite. Man hat nicht selten diese Sprache dem Shakespere als einen Vorzug, als einen Erweis grösserer dichterischer Kraft angerechnet. Es ist gar sehr die Frage, ob nicht Schiller dem Ideal der Tragödie näher kommt als Shakespere, sobald man sich auf den höchsten Standpunkt der Kritik stellt. Noch immer segeln wir zu sehr in jenem Fahrwasser, welches einst die Romantiker der Shakespere-Kritik angewiesen haben; jene Herren aber waren bekanntlich Gegner Schillers. Jedenfalls hat die durch die Shakesperesche Bühne ermöglichte Szenerie dem grossen Britten einen Auf- und Ausbau der Handlung gestattet, welcher Schillern ganz unmöglich war, weil er an andere Bühnengesetze und an ein anderes Publikum gebunden war. Jedenfalls auch ist die strengere und durchsichtigere Architektonik Schillers eine grössere Leistung als die lockere Fügung und der unruhige Szenenwechsel des Shakespere. Letzterer reisst fort durch die pathetische Gewalt des Ausdrucks, durch den Realismus der Charakteristik, nicht selten auch durch die Macht der Gedanken und das sprühende Feuer des Geistes; aber er überspannt das individualistische Prinzip auf Kosten des Allgemeinen. Schiller ist derjenige Dramatiker, welcher eben dieses Allgemeine und das Individuelle zu jener Durchdringung in der Tragödie gebracht hat, welche man als das Ideal des modernen, wenigstens des deutschen Dramas, bezeichnen muss. Schiller geht davon aus, dass „alle poetischen Personen symbolische Wesen sind, und dass sie als poetische Gestalten immer das Allgemeine der Menschheit auszusprechen haben. Erst auf dieser Grundlage, oder erst innerhalb dieses Rahmens, lässt er das Individuelle einer jeden Person hervortreten; er verbindet also das idealistische und das realistische Moment in der rechten Weise, während die Shakesperesche kürzere und lakonischere Behandlungsweise ihm viel zu arm und trocken, zu realistisch hart und in heftigen Situationen unausstehlich erscheint. Schiller will durch seine grössere Breite dem Hörer eine gewisse Ruhe auch in den bewegtesten Zuständen gewähren; aber eben diese Ruhe ist das Kennzeichen der

echten Klassizität. Ein Drama muss, ohne der Architektonik des Aufbaus, der Schlagkraft des Ausdrucks und der Entwicklung der Handlung das Geringste zu vergeben, doch mit epischem und lyrischem Geist — nicht etwa bloss Stellen! — gesättigt sein, ebenso wie umgekehrt im Geiste eines grossen Epos eine gewisse Tragik der Handlung aufgelöst sein muss.

Eine ausserordentlich feine Bemerkung macht Schiller über die Reinheit des Silbenmasses: er sieht in ihr eine sinnliche Darstellung der inneren Notwendigkeit des Gedankens. Er hat ganz recht, dass „sie aus diesem Gesichtspunkt ein grosses Moment ist", und dass wahrhaft wertvolle Gedichte sich diesem Massstab unterwerfen müssen. Ebenso meisterhaft ist das, was Schiller über die Natur des Alexandriners sagt.

In dem Munde eines Idealisten wie Schiller ist von grosser Tragweite der Ausspruch: „Man darf sich durch keine allgemeinen Begriffe fesseln lassen, sondern muss es wagen, bei einem neuen Stoffe auch die Form neu zu erfinden." Diese „neue Form" ist natürlich ein relativer Begriff; er soll nur besagen, dass die Grundform, das Urschema einer Tragödie etc. der Individualität des jedesmaligen Stoffes entsprechend abgeändert werden müsse. Darin aber offenbart sich der echte Genius, dass er in jedem Falle genau weiss, ob und wie weit er die allgemeinen Gesetze dehnen oder abändern darf; der begabte Dilettant sprengt diese Gesetze, der Meister aber beherrscht sie, indem er in Freiheit sich ihnen fügt.

Überaus anziehend ist die Art, wie Schiller das Unbewusste rettet trotz seiner grundsätzlichen Hochhaltung des bewussten Geistes. Nach Schiller „fängt auch der Dichter mit dem Unbewussten an"; „die erste dunkle Totalidee eines Werkes" wird im unbewussten Geiste erzeugt und ohne eine solches Urthema kann kein poetisches Werk entstehen. Für Schiller „besteht die Kunst des Dichters darin, jenes Bewusstlose aussprechen und mitteilen zu können, richtiger es in ein Objekt zu übertragen". Ganz besonders wichtig ist hierbei der Schillersche Gedanke, dass ein echt poetisches Werk nicht bloss aus dem Unbewussten entsteht, sondern auch in demselben endigt. Darf man diesen Gedanken vielleicht in folgende Form kleiden: aus den Tiefen des den Dichter inspirierenden göttlichen Geistes stammt ein Werk, in die Tiefen der Unendlichkeit weist es am Schlusse wieder hinaus? Oder: mit einer bloss geahnten Unendlichkeit fängt

es an, mit einer erfüllten Unendlichkeit schliesst es ab; und so ist es das Auge, mit welchem der unbewusste Geist sieht?

Herrlich ist der Schillersche Ausspruch: „Der vollkommene Dichter spricht das Ganze der Menschheit aus.“ „Das Bewusstlose (Unbewusste) mit dem Besonnenen (Bewussten) vereinigt macht den poetischen Künstler aus.“ Nimmt man beide Sätze zusammen, so würde „der vollkommene Dichter“ ein Ideal sein, welches persönlich niemals existieren kann, wohl aber in einer Doppelpersönlichkeit gegeben ist, in welcher der eine die höchste Leistungsfähigkeit des unbewussten, der andere diejenige des bewussten Geistes in sich darstellt.

Welch eines Realismus doch auch der Idealist Schiller fähig ist, geht daraus hervor, dass er von einem „vagen Gebiete des Absoluten“, einer „dunklen Idee des Höchsten“ spricht; ja, er setzt die That über die Idee, weil die That zwar beschränkt, aber reell sei. Ohne die That könne aus der Idee gar nichts werden. Wir fragen: kann man stärker den Intellektualismus, den bloss abstrakten Idealismus verurteilen, als dies Schiller hier thut? Sein Idealismus ist eben ein wesenhafter, ein solcher, welcher im Sinne Fichtes alles gründet auf „die That“; in der blossen „Idee“ sieht er eine blosse Möglichkeit des Daseins, noch keine Wirklichkeit.

Was die Goetheschen Aussprüche anlangt, so stellen wir zunächst mit Freuden fest, dass Goethe mit den in Schillers „Ästhetischen Briefen“ niedergelegten Anschauungen „fast völlig übereinstimmt“. Das ist von grosser Wichtigkeit, wenn es sich darum handelt, das innere Verhältnis der beiden grossen Dichter richtig zu bestimmen.

In Bezug auf das Verhältnis des unbewussten Geistes zum bewussten im dichterischen Schaffen urteilt Goethe ganz wie Schiller. Ebenso weist Goethe dem Einfluss des Herzens oder Gemütes auf das Verständnis eines Kunstproduktes ganz denselben Rang an wie Schiller. Wie wenig Goethen der Vorwurf einer Überschätzung der antiken Kunst zu machen ist, geht aus seinem Zugeständnis hervor, dass in den Gestalten der alten Dichtkunst und Bildhauerkunst nur „ein Abstraktum erscheint“.

Sehr feinsinnig bemerkt Goethe, dass ein episches Gedicht wohl vor- und zurückgeht, dass alle retardierenden Momente in demselben

dem Gesamteindruck der Ruhe dienen, dass aber eigentliche Hindernisse darin nicht vorkommen dürfen.

Schiller fügt hinzu, dass die Selbständigkeit seiner Teile einen Hauptcharakter des epischen Gedichts ausmacht, und dass die blosse aus dem Innersten herausgeholte Wahrheit der Zweck des epischen Dichters sei. Der epische Dichter erhalte uns die höchste Freiheit des Gemüts, während der tragische Dichter sie uns nehme.

Wir stellen ferner fest, dass Goethe von Schillern verlangt, dieser solle die Forderungen namhaft machen, welche ihm in Bezug auf das Ganze des Faust vorschweben. Wenn Goethe von seinem Faust sagt, dass „die ganze Arbeit subjektiv" sei, so ist das nur ein anderer Ausdruck für „Gedankendichtung". Mit welchem Recht will man den Faust bis zu den Sternen erheben, Schillern aber die eigentliche Poesie in seinen höchsten lyrischen Schöpfungen absprechen? Wo hat denn Goethe gesagt, dass Ideen nur in der Form eines locker gefügten „dramatischen Gedichts", nur in einer Wolke von Abstraktionen, Symbolen und Allegorien dichterisch dargestellt werden dürfen? Man kann die Goethe-Enthusiasten gar nicht genug hinweisen auf das eigene Bekenntnis Goethes, dass er es sich „bei dieser barbarischen Komposition bequemer machen und die höchsten Forderungen mehr berühren als erfüllen wolle". Das ist doch gerade genug für jeden, der da sehen will! Wohl fragt es sich, was Goethe als „höchste Forderungen" sich vorgestellt und ob er solche vielleicht als schlechthin unerfüllbar angesehen hat. Vielleicht dachte er an das, was Schiller nannte: das Ideale übertragen in das Reale. Aber schwerlich würde Schiller sich mit einer Hauptaufgabe seines Lebens so leicht abgefunden haben, wie dies hier Goethe thut! Wie soll es übrigens möglich sein, eine auch nur relativ vollendete Komposition zu schaffen, wenn man ein Werk in lauter Fragmente zerstückelt, auf viele Jahre verteilt, je „nach der Stimmung des Augenblicks" die Rubriken eines „Schema" poetisch ausfüllt, und zuletzt „das Ganze zusammenstellt".

Wenn Goethe ganz entschieden behauptet, dass das Ideale nicht unmittelbar mit dem Gemeinen verbunden werden dürfe, so liesse sich wohl die Frage aufwerfen, ob Shakespere dieser Forderung überall gerecht geworden sei.

Köstlich sind die Aussprüche Goethes: „Eine reine Form hilft und trägt, da eine unreine überall hindert und zerrt." „Alles Poetische

sollte rhythmisch behandelt werden.“ Im Angesicht solcher und ähnlicher Sätze müssen wir Goethen die Berechtigung zu der Behauptung bestreiten, dass „Lob und Tadel nur immer subjektiv bleiben“.

Nicht oft genug kann Goethes Zurückweisung alles Dilettantismus wiederholt werden: aller eigentliche Anteil am Kunstwerk werde durch diese leichtsinnige Reproduktion aufgehoben. Er selbst nahm sich später in strengere Zucht hinsichtlich des Silbenmasses und bekannte offen, dass er sich dadurch eher gefördert als gehindert sähe.

[illegible] behandelt werden [illegible] und [illegible] müssen wir [illegible] an die [illegible], das „Lob und Noth nur immer [illegible] haben".

Nicht oft genug kann [illegible] alle [illegible] werden, oder [illegible] durch diese [illegible] in [illegible] Nacht [illegible] dass er sich [illegible] sehr.

Zweites Buch.

Schillers Verhältnis zur Liebe.

I.

Schillers Beziehungen zur Frauenwelt vor seiner Verehelichung.

Grundsätzliche und geschichtliche Stellungnahme.

Sowie in der ganzen Art seiner Freundschaftsführung Schillers Charakter sich wiederspiegelte, so musste auch sein ganzer Mensch zur Erscheinung kommen in der Liebe zum andern Geschlecht: seinem Freundschaftsideal musste sein Liebesideal entsprechen. Ob Schiller in der Idealität des ersteren sich über Goethe erhob, darüber kann man verschiedener Meinung sein, obwohl wir unsrerseits geneigt sind, diese Frage zu bejahen; unzweifelhaft aber verkörpert Schiller in seinem Menschen eine höhere Stufe der Frauenliebe als Goethe. Da ist es denn nun psychologisch ungemein wichtig, dass auch der Idealist Schiller der Schwäche der menschlichen Natur und den Irrtümern seiner Zeit Tribut gezollt hat, ehe er mit Charlotte von Lengefeld eine mustergiltige Ehe führte. Auch bei ihm darf man sich erinnern an das Wort Goethes in den „Aphorismen" (1811): „Grosse Menschen haben Tugenden und Fehler mit den mindesten gemein, nur in grösserer Quantität; das Verhältnis aber kann dasselbe sein."

Wenn nun Schiller sowohl wie Goethe eine Anzahl von Liebesanwandlungen und darüber hinaus sogar von Liebesverhältnissen gehabt haben, so würde man sich einer kleinlichen Auffassung schuldig machen, wollte man darin nur gewöhnliche Liebschaften sehen und solche zum Gegenstand entweder des Klatsches oder der Splitterrichterei machen. Für uns dürfen jene Erlebnisse unserer beiden grossen Dichter nur die Bedeutung eines schwierigen Problems haben, von dessen Darstellung wir allen Reiz des Pikanten oder Romantischen fern halten müssen. Eine oberflächliche Schönrednerei wäre in diesem Falle schlimmer als völlige Unkenntnis; Modejournalgeschwätz

hat leider nur zu oft auf diesem Gebiete das Irrlicht seiner seichten Weisheit umhertänzeln lassen. Es giebt aber ausser den Rittern des Feuilletons noch andere Unberufene, denen man ein warnendes: „die Hände ab!" entgegenhalten muss.

Zunächst geht jüngeren Leuten vollständig die Fähigkeit ab, in dieser Angelegenheit mitzusprechen. An und für sich wäre es ja nur erfreulich, wenn solche noch einem gewissen herben Idealismus huldigten, auch wenn er über das Ziel hinausschösse; zur Beurteilung aber von Schillers und Goethes Liebesverhältnissen gehört die Erfahrung eines reiferen Alters, eine genaue Kenntnis des menschlichen Herzens und der Verhältnisse. Nur eine im Kampfe mit den eigenen Schwächen erlangte Besonnenheit und Demut darf hier mitreden; und wer so sehr Alltagsmensch ist, dass er Kämpfe nach dieser Seite hin gar nicht erfahren hat, der bleibe fern von etwas, was über seinen Horizont hinausliegt.

Noch weniger wäre ein Dreinreden von seiten solcher Männer zulässig, welche ihre körperliche und geistige Kraft, ihre Zeit und Güter an irgend eine sogenannte noble Passion verschwendet haben. Subjekte des hohen und des niederen Pöbels, welche in sinnlichen oder geisttötenden Genüssen aller Art die edleren Regungen ihres inneren Menschen erstickt haben, könnten höchstens einen Splitter im Auge Schillers oder Goethes sehen, aber nicht den Balken im eigenen Auge. Viel gewöhnlicher aber als solche Erscheinungen ist das Naserümpfen jener Biedermänner, über deren mehrfache halbe oder ganze Liebesverhältnisse niemand spricht, weil sie zu unbedeutend sind. Die Geschichte hat vom Leben Schillers und Goethes unbarmherzig den leisesten Schleier hinweggezogen, weil diese Männer der ganzen Nation angehören; wenn aber unsere ehr- und tugendsamen Hausfrauen und Musterbürger auch nur eine ähnliche Begabung und Gelegenheit gehabt hätten, wie jene beiden Dichter: würden sie wohl ihre fadenscheinige Unbescholtenheit immer streng bewahrt haben? Wäre es ihnen gelungen, sich immer auf derselben Höhe zu halten wie Schiller und Goethe, oder wären sie nicht vielmehr in der Gewöhnlichkeit untergegangen? Nein! Nur solche Männer und Frauen dürfen über Schillers und Goethes Liebesverhältnisse urteilen, welche ein stärker bewegtes geistiges Leben führen und eines ähnlichen mächtigen Liebesdranges fähig sind wie jene. Wer nur eine Liebelei oder eine Ballromantik oder eine gewohnheitsmässige Anhänglichkeit

fertig bringt; wer die Liebe nur aus Versen und Romanen kennt, sie aber niemals als höhere Gewalt in den eigenen Lebenstiefen erfahren hat, der mäkle nicht herum an solchen, die er nicht begreifen kann.

Wir müssen ferner die herkömmliche Art verwerfen, immer nur Schillern und Goethen zu bekritteln, dagegen die weiblichen Gegenstände ihrer Neigungen häufig als Opfer der Dichterlaune hinzustellen. Die Schuld von Mädchen oder Frauen an dem Eingehen solcher Verhältnisse liegt meist nicht so offen da wie diejenige von Männern, ist aber darum nicht minder gross. Die Fehler auf weiblicher Seite können selbst dann die schwereren sein, wenn durch Briefe oder sonstige offene Kennzeichen dritten Personen gegenüber nicht mehr irgend welches Vergehen nachgewiesen werden kann. Briefe oder in Gegenwart Andrer gesprochene Worte bedeuten oft weniger, als es scheinen mag; viel mehr entscheidend sind hier alle die kleinen Zeichen und Liebesbeweise, jene Blicke und Worte, um welche nur die beiden Menschen selbst wissen können, in denen aber das weibliche Geschlecht dem männlichen weit überlegen ist. Ein Mädchen oder eine Frau kann vor der Welt völlig unangreifbar dastehen, und dennoch durch eine Menge von Kleinigkeiten das An- und Ausspinnen eines Verhältnisses viel mehr befördert haben, als ein Mann. Wer von den Mitlebenden, geschweige von den Nachkommen, kannte und kennt denn alle jene kleinen liebenswürdigen Künste, welche Schillern und Goethen gegenüber die Mädchen und Frauen spielen liessen, weil es der Eitelkeit schmeichelte, von jenen hoffnungsvollen oder gar schon berühmten Männern ausgezeichnet zu werden?

Wir weisen endlich das Mitsprechen derjenigen zurück, welche nicht gebildet genug sind, um aus dem Geist und der Sitte jener Zeiten heraus sich ein richtiges Bild zu machen, sondern in überaus wohlfeiler Weise die Menschen von damals mit einem völlig abstrakten Massstabe der Moral messen. Viele von solchen Helden einer oberflächlichen Kritik sind auch zu bequem gewesen, aus den überreich fliessenden Quellen sich Gewissheit zu holen, ob denn die vielbesprochenen Verhältnisse wirklich so gewesen sind, wie sie die landläufige Salonlitteratur von jeher dargestellt hat. Es sind die ausgedehntesten und gründlichsten Studien nötig, um sicheren Boden unter die Füsse zu gewinnen; selbst dann aber, wenn man diese historischen Vorarbeiten bewältigt hat, bleibt ein allseitiges Erwägen und Ineinanderschauen der massgebenden Faktoren unerlässlich.

Auch werden sich geborne Grossstädter der heutigen Welt, welche niemals längere Zeit in einer kleinen Stadt gelebt haben, nur in den wenigsten Fällen hineinversetzen können in die Lage von Schiller oder Goethe. Sie stehen in dem gewaltigen Verkehrs- und Geistesstrom ihrer Umgebung, sie haben unter den Personen des männlichen und des weiblichen Geschlechts eine grosse, um nicht zu sagen, unbeschränkte Auswahl; sie können sich darum nicht vorstellen den Zustand kleinerer Städte, deren Bewohner gleichsam auf dem Präsentierteller sitzend sich gegenseitig mikroskopisch betrachten, deren geistig regsamste Glieder unzählige Male vergeblich nach Geistesverwandten suchen. Wenn nun aber Goethe und Schiller sich fast immer in kleinen Verhältnissen bewegen mussten: wer möchte sie deshalb nicht nach dieser Seite hin beklagen? Wer bewundert nicht, dass sie trotz ihrer kleinen und oft kleinlichen Kreise sich doch auf einer unvergleichlichen Höhe gehalten haben? Hiermit hängt auf das engste zusammen, dass die norddeutsche Strenge, soweit sie sich mit englischen Anschauungen deckt, nicht der Massstab ist, nach welchem die Süddeutschen Goethe und Schiller gemessen werden dürfen. Jene Dichter waren von Haus aus viel lebendiger in ihrer Phantasie und ihren Gefühlen, viel freier in ihrem Benehmen, als die gemesseneren kühleren Norddeutschen. Eine norddeutsche Dame z. B. hätte in den meisten Fällen einen Kuss nur als Besiegelung eines erklärten Liebesverhältnisses gelten lassen, während die süddeutschen Mädchen und Frauen darüber viel harmloser dachten.

Nachdem wir nun zunächst alle diejenigen abgewehrt haben, deren Stimme hier nicht gehört werden darf, müssen wir versuchen, die Grenzen zu bestimmen, innerhalb deren unser eigenes Urteil sich zu bewegen hat.

Da ist denn zunächst hinzuweisen auf den hochwichtigen, aber von unzähligen Menschen nur unklar empfundenen Unterschied zwischen Phantasieliebe und Herzensliebe. Die grosse Mehrzahl geht von einer oder mehreren jugendlichen Anwandlungen der Phantasieliebe sehr bald über zu einer äusserlich pflichtmässigen oder gar nur gewohnheitsmässigen Anhänglichkeit; der nüchterne Verstandes- oder der blasierte Genussmensch bringt es aber nicht einmal zu einer wirklichen Phantasieliebe. Der Jüngling und die Jungfrau stehen unwillkürlich unter dem Einfluss einer den ganzen Menschen nach

Seele und Leib umfassenden Liebessehnsucht, welche in einer Art von Traumverlangen nach einem Gegenstande sucht. Dieser naturhafte Liebesdrang wird ausserordentlich oft übertragen auf diejenigen Personen, welche die jeweilige Lebenslage einem jungen Mann oder einem jungen Mädchen zuführt. Endet ein solches Verhältnis mit einer Ehe, so wird diese nur zu oft hinterher als das Ergebnis einer Illusion erkannt. So geht denn die Tragik durch das Menschenleben, dass viele erst in reiferen Jahren einer echten Herzensliebe fähig werden, erst dann, wenn sie sich selbst und die Andern näher kennen gelernt, wenn sie im günstigsten Falle erstarkt sind zu männlichen oder weiblichen Charakteren. Dann aber sind die meisten durch die Irrtümer ihrer Jugend, durch selbstverschuldete oder ihnen aufgedrungene Bande bereits gefesselt; und wohl ihnen, wenn der innere Schiffbruch dann nicht auch zu einem äusseren wird!

Eine ganz besondere Rolle nun spielt diese Phantasieliebe in solchen Kreisen der Gesellschaft, welche entweder aus Liebhaberei oder vermöge ihres Berufes ein Phantasieleben führen. Wiederum ist anscheinend unter den Künstlern zweiten und dritten Ranges die Phantasieliebe mehr vertreten als unter den wirklichen Grössen, ferner unter den produzierenden mehr als unter den reproduzierenden, unter den Musikern und Dichtern (einschliesslich der Schauspieler) mehr als unter den Vertretern der bildenden Künste. Wenn nicht ein ernster sittlicher Wille solche ästhetische Naturen zügelt, so werden sie beherrscht von einem sonderbaren Gemisch von leicht beweglicher, oft krankhaft erregter Phantasie und von kalter Selbstsucht. Die Liebe solcher Menschen nimmt leicht etwas Verzehrendes an; dem Verlangen nach Genuss müssen die Forderungen der Pflicht, des Rechtes, des Gewissens weichen. Nur zum geringeren Teile entspringt solche Entartung aus rein körperlicher Nervosität; ihr Hauptgrund liegt in einer seelisch-geistigen Verwirrung, welche Entsagung und Gehorsam gegen das Gebot verwirft und scheut. Daher gerade in der Künstlerwelt so viele wechselnde Liebesverhältnisse vorkommen wie sonst nirgends, die meisten leichtsinnig geschlossenen und wieder gelösten Ehen sich finden. Sind sich beide Teile von vornherein darüber klar, dass sie einander nur die Flüchtigkeit eines Phantasieverhältnisses bieten können und wollen, so mögen sie beide allein das miteinander ausmachen; aber selbst unter den Künstlern würde ein zu häufiger Wechsel von solchen Phantasieverhältnissen streng verwerflich sein, weil dadurch

die Betreffenden sich die Fähigkeit nehmen, jemals eine treue Herzensliebe zu hegen.

Man kann wohl ein Nacheinander von mehreren Phantasieverhältnissen entschuldigen, aber niemals rechtfertigen; unverzeihlich aber bleibt es, Herzen zu beunruhigen oder gar zu brechen, denen man eine Herzensliebe vorgelogen, während sie doch nur als Brennmaterial für eine erhitzte Phantasie verbraucht wurden. Es ist ein gewaltiger Unterschied, ob jemand aus Unerfahrenheit und Unerzogenheit, wie der jugendliche Schiller, in mehrere Phantasieverhältnisse fällt und sich im Kampfe gegen seine Natur aus denselben emporringt zu einer lauteren Herzensliebe; oder ob jemand anfangs willenlos und später grundsätzlich von Phantasieverhältnis zu Phantasieverhältnis übergeht. Begreiflich werden solche Verhältnisse als Irrtümer der Jugend; aber in hohem Grade sind sie verwerflich, wenn sie beim Mann oder gar beim Greis sich immer wieder mit dem lästigen Zwang einer Naturgewalt geltend machen. Es ist leicht, mit Goethe einer Nebenfigur in einem Roman schöne Worte über die Heiligkeit der Ehe in den Mund zu legen; aber es ist schwer, durch persönliche Lebensführung die Ehe zur Höhe des Ideals hinanzuheben wie Schiller.

Wohl müssen in einer Beziehung solche Männer wie Goethe und Schiller anders behandelt werden, wie der grosse Haufe von Künstlern; jene beiden Dichter haben sich so unermessliche Verdienste um ihr Volk erworben, dass deren Fehler — vorausgesetzt dass solche geschichtlich festgestellt sind — nur mit taktvoller Schonung besprochen werden dürfen. Diese Rücksicht aber, welche wir den Personen schuldig sind, darf nicht so weit getrieben werden, dass wir die Sache tot schweigen. Wohl kann ein Genius der Kunst oder Wissenschaft scheinbar über dem Gesetz stehen, wenn und weil er es in sich trägt; das gilt aber doch nur von dem Gesetz der Schönheit oder Wahrheit, nicht von demjenigen der Sittlichkeit. Hier kann auch der Genius sich nicht der Verpflichtung entziehen, die Grundforderungen des Sittengesetzes zu erfüllen, vorausgesetzt, dass diese Grundforderungen unantastbar feststehen. Man ehrt den Genius durchaus nicht, wenn man ihm auch in dieser Beziehung eine Ausnahmestellung sichern will; im Gegenteil: wem viel gegeben ist, von dem darf man viel fordern. Gewiss soll das Sittengesetz im einzelnen Falle angewendet werden im Geiste der Liebe; aber das Gesetz selbst steht über dem Menschen, auch über dem Genius.

Die Verirrungen unserer beiden grossen Dichter werden nur allzubegreiflich durch die laxe Auffassung, welche man damals von der Ehe hatte, sowie durch die gesellschaftlichen Formen jener Zeiten. Man sprang in einer förmlich spielenden Weise vom Sie auf das Du über; man war äusserst freigebig mit den Versicherungen ewiger Freundschaft und allen äusseren Zeichen der Liebe. Nun sind diese äusseren Bezeugungen an sich weder gut noch böse, sondern sie empfangen einen bestimmten Inhalt erst durch die Menschen, welche hinter ihnen stehen. Wenn z. B. der junge Goethe die Gräfin Auguste von Stolberg in seinen Briefen mit dem Du anredet und sich ihr gegenüber einer möglichst überschwenglichen Sprache befleissigt, obwohl er sie nie gesehen hat, so ist nach unseren heutigen Begriffen eine derartige Überspanntheit lächerlich; aber als unsittlich kann man dieses Gebahren nicht bezeichnen. Für viele ähnliche Fälle gilt das Wort der Frau Karoline von Humboldt, geb. von Dacheröden, welche am 18. Oktober 1789 an Charlotte von Lengefeld schrieb: „Die meisten, selbst gute Menschen, bestimmen die Empfindungen Anderer nach der Grenze der ihrigen, und verdammen alles, was über diese hinausgeht!“

Welch einer Naivetät die Menschen jener Tage fähig waren, dafür liefern sogar Schiller und seine Frau einen Beweis. Bartholomäus Fischenich (1791 Professor der Rechte an der Universität Bonn) ging im Alter von 22 Jahren zu seiner philosophischen Ausbildung nach Jena. Dort gehörte er 1792 zu einer Tischgesellschaft, welche das Schillersche Ehepaar mittags und abends um sich versammelte. An diesen jungen Mann schrieb Schiller am 25. Juli 1793: „Meine kleine Maus wird mir in sechs bis acht Wochen ein grosses Geschenk machen. Sie hat sich seit Anfang dieses Jahres übel befunden, sodass mir für ihre Gesundheit oft ernstlich bange wurde; aber wie angenehm hat sich dieses unglückliche Rätsel ihrer Zufälle gelöst: sie ist im achten Monate schwanger.“ Fischenich redet Frau von Schiller oft an „Liebe Mutter“, und sie gebraucht die Wendung „Lieber Sohn“; auch sie schreibt sehr offen über gewisse Dinge, so z. B. am 8. November 1804: „Eben als Schillers Schmerz aufs Höchste stieg, kam ich meiner Entbindung nahe, und den zweiten Tag von Schillers Krankheit wurde die Kleine geboren.“ Hier kann man nur sagen: dem Reinen ist alles rein; aber viel bedenklicher waren die Sitten in anderen Kreisen.

Damals herrschte besonders an Fürstenhöfen und in den höheren Schichten der Gesellschaft ein halb kindisches, halb frivoles Spiel der Galanterie im Verkehr mit Frauen. Obwohl die Zustände am Hofe des Herzogs Karl August noch besser waren als an den meisten Fürstensitzen des damaligen Deutschland, so war doch das „Miseln“ — der galante Verkehr mit den Schönen des Hofes — in der ersten Periode von Goethes Weimaraner Leben eine selbstverständliche Sache. Noch am 29. August 1787 schreibt Schiller von Weimar aus an Körner: „Die hiesigen Damen sind ganz erstaunlich empfindsam; da ist beinahe keine, die nicht eine Geschichte hätte oder gehabt hätte. Erobern möchten sie gern alle. Da ist z. B. eine Frau v. Schardt, die Du in jeder andern Gesellschaft für eine ausgelernte Fille de joye erklären würdest: ein feines, nicht hässliches Gesicht, lebhafte, aber sehr begehrliche Augen.“ Derselbe Schiller schreibt an Körner, dass Frau v. Kalb eine Fehlgeburt gehabt habe, und Karoline v. Beulwitz berichtet an den unverheirateten Schiller ganz genau über die Geburtswehen der Christiane Vulpius. Aus Goethes Gedicht „Elysium“ wissen wir, dass sein Freund Merck in seiner Gegenwart zwei unverehelichte Hofdamen umarmte: „die eine schlingt den Arm um ihn, der andern Brust bebt ihm entgegen, so dass sie alle drei sich rings umfassend in heiliger Wonne schweben“. Die regierende Herzogin von Weimar steht mit der Geliebten ihres Mannes, der Schauspielerin Jagemann, nachmaligen Frau von Heygendorff, in freundschaftlichem Verkehr; Wieland nimmt im Frühling 1796 seine ehemalige Geliebte, die La Roche, in sein Haus, um aufzuleben, und die Frau von Kalb stellt Wielands Frau den Nutzen davon vor. (Auch Friedrich Hebbel hatte als junger Mann eine Freundin, namens Elise Lensing, welche ihm im Konkubinat zwei Kinder gebar. Als er später eine andere geheiratet hatte und die beiden Kinder gestorben waren, schrieb er der Elise: sie solle bei ihm und seiner Frau Trost und Heilung suchen. Wirklich folgte sie der Einladung und verliess Hebbels Haus, auf das Innigste mit dessen Frau befreundet!!) Die Marquise Branconi, die Maitresse eines weimaranischen Prinzen, schrieb einmal von ihrem Schloss Langenstein aus an Lavater, also an einen verheirateten Geistlichen: „Ich schicke Dir etwas, was Dir Vergnügen machen wird. Dein Taschentuch, Deine Haare sind für mich das, was diese meine Strumpfbänder sind für Dich.“

Zu den stärksten Proben von freigeistiger Beurteilung der Liebes-

und Eheverhältnisse gehört auch das, was über den grossen evangelischen Theologen und Philosophen Daniel Friedrich Schleiermacher berichtet wird. Dieser war seit 1796 Prediger an der Charité in Berlin, liess sich aber 1802 als Hofprediger nach Stolpen versetzen, weil seine Stellung unhaltbar geworden war. Er hatte nämlich eine ganze Reihe von Jahren eine tiefgehende Neigung zu Eleonore Grunow, der kinderlosen Gattin eines Berliner Geistlichen. Gleichzeitig pflegte er ein offenkundiges Verhältnis zu der Gattin eines jüdischen Arztes, des Doktor Markus Herz. Mit dieser Dame — Henriette Herz — ging er nicht bloss Arm in Arm spazieren, sondern wechselte mit ihr auch die vertrautesten Briefe. Dies that er, obwohl er wusste, dass diese Frau ein Verhältnis mit Wilhelm von Humboldt gehabt hatte. Die Herz hat ihre an Schleiermacher gesandten Briefe verbrannt, während von ihm selbst noch einige an die Herz gerichtete existieren. In ihnen wechselt er zwischen der Anrede mit Sie und mit Du und schlägt wiederholt den Ton innigster, um nicht zu sagen glühender Liebe an. Dem sonst äusserst nachsichtigen Kirchenregiment wurde die Sache denn doch bedenklich, und so warnte es Schleiermacher privatim vor seinem „allzu auffallenden Umgang mit einer schönen Jüdin“. Selbst dann, wenn wir uns entschliessen könnten, den Begriff des „Verhältnisses“ möglichst zu dehnen, müssten wir doch sagen: hier schlägt die Sitte jener Zeit um in Unsitte. Die grössere Zurückhaltung, die feinfühlige Hochachtung vor den Rechten der nächstbeteiligten Personen steht ungleich höher, als ein solches Sichgehenlassen. Wenn Goethe in seinen Aphorismen von 1807 einmal sagt: „Ausserordentliche Menschen treten aus der Moralität heraus; sie wirken zuletzt wie physische Ursachen,“ so müssen wir diese mittelbare Selbstbeschönigung als ein Herabziehen des Sittlichen in das Physische zurückweisen. Eine unreine Atmosphäre wird darum noch nicht rein, weil sie auch von bedeutenden Männern und Frauen aus- und eingeatmet wird; die höchsten Leistungen in Kunst und Wissenschaft werden durch eine grundsätzliche sittliche Schlaffheit nicht erreicht, sondern mindestens getrübt.

Zur Beurteilung von Schillers Liebesverhältnissen.

Der Entwicklungsgang Schillers in seinen Liebesanwandlungen vor seiner Verlobung mit Charlotte von Lengefeld zeigt, wie auch ein grosser Dichtergenius und eine durchaus reine Natur die roman-

tisch verschönernde, mit magischer Gewalt fortreissende Phantasieliebe an sich erfahren musste. Zugleich aber beweist gerade Schiller in schlagender Weise, dass selbst über die feurigste Phantasie ein fester Wille zu siegen vermag. Schiller hat sehr bald erkannt, dass er diese beängstigenden Träume von sich schütteln müsse und nur in der treuen Liebe zu einem edlen Weibe die rechte Herzensbefriedigung finden könne. Er fand denn auch zur rechten Zeit ein Weib von wahrhaft idealer Grösse, und aller Wahrscheinlichkeit nach sollte eben diese Frau ihm Ersatz gewähren für alle die andern Entbehrungen und Leiden, mit welchen er so reich gesegnet war. Umgekehrt ist es in Goethes Leben geradezu tragisch, dass der Sänger des Liebesliedes und Meister der Frauengestalten nicht diejenige Gattin gefunden, mit welcher er als geistig ebenbürtiger Freundin hätte durch das Leben gehen mögen. Das eigentlich Tragische liegt aber darin, dass die Schuld Goethes ebenso gross war wie sein Unglück: er hat das rechte Weib nicht finden wollen! Zur Strafe dafür verfiel er bald in geistige, bald in sinnliche Liebesschwelgereien; der mit einer verschwenderischen Fülle von irdischen Gütern und geistigen Gaben ausgestattete Universalmensch, dessen Heimat die ganze Welt war, fand keine Heimat für sein Herz.

Da hat man denn oft die Frage aufgeworfen, ob wohl ein Mann von der Tiefe eines Schiller oder von der Universalität eines Goethe überhaupt ein Weib finden konnte, welches ihm geistig gewachsen war, und in einer ähnlichen inneren Entwicklung mit dem grossartigen Fortschreiten jener Männer Schritt zu halten vermochte. Wenn jene Dichter weit ihre Zeit überragten und auf Jahrhunderte hinaus poetische Urbilder und Lebensquellen sein sollten: vermochten sie ein Weib zu erlangen, welches auf die Dauer sie auszufüllen fähig war? Man darf zunächst mit einer Thatsache antworten: Schillers Gattin war eine der edelsten Frauen, welche je in Deutschland gelebt haben. Was also ihm möglich war, musste für Goethe auch statthaft sein. Sodann aber ist es gar nicht die Aufgabe eines Weibes, dem Dichter alles zu sein, sondern nur dem Menschen, dem Manne. Endlich aber hat jene Ansicht nur für die Jugendzeit, für die Periode der relativ schnellsten Entwicklung, eine gewisse Berechtigung. Menschen wie der junge Goethe und der junge Schiller wuchsen notwendig schnell über die einzelnen Mädchen und Frauen ihrer Bekanntschaft hinaus; sie waren ungleich mehr ganze volle Menschen, oder strebten

wenigstens es zu sein, während jene weiblichen Wesen im günstigsten Falle nur Bruchstücke der grossen dichterischen Naturen wiederspiegeln konnten. Dies mag man unbedenklich zugeben und dadurch den Wechsel von Liebesanwandlungen in der Jugend der beiden grossen Dichter sowohl erklären als auch entschuldigen.

Ganz anders liegen aber die Dinge für das gereifte Mannesalter. Da kommt es nicht darauf an, dass die Gattin eines grossen Dichters in allen einzelnen Fragen seines Berufs mit ihm zusammen arbeitet, sondern darauf, dass sie als ordnende Haushälterin auch in seiner geistigen Welt zu wirken vermag, dass sie ihm alles nachempfindet, alles mit ihm trägt. Wenn eine Person wie die Christiane Vulpius angeblich fähig war, ein gewisses Verständnis für Goethes Pflanzentheorie zu gewinnen: was hätte ihm dann eine zu ihm passende Frau werden können! Hätte Goethe ein solches Weib finden wollen, so hätte er es auch wirklich erlangt; ein grosser Dichter ragt nicht so sehr über alle andern Menschen hinaus, dass er keine Lebensgefährtin finden könnte. Er sucht im Weibe den Menschen, nicht den Professor der Ästhetik; er braucht das Herz, nicht die Verwalterin seiner Kunstschätze. Dies beweisen uns die Selbstbekenntnisse Schillers, welche er vor seiner Verehelichung mit Charlotte von Lengefeld von Zeit zu Zeit gegen seine nächsten Freunde that.

Schillers Selbstbekenntnisse.

Es ist als ein grosses Glück zu preisen, dass wir in Schillers eigenen Geständnissen den rechten psychologischen Schlüssel zur Beurteilung seiner Phantasieverhältnisse empfangen. Da berührt es denn geradezu wunderbar, wie früh Schiller den Unterschied gefühlt hat zwischen einer bloss aufregenden Phantasieliebe und einer wahrhaft beglückenden Herzensliebe. Schon am 15. Mai 1784 schreibt er an seinen nachmaligen Schwager Reinwald in Meiningen: „Hätte ich doch jemanden, welcher mir die zerstreuenden Alltagssorgen abnähme, mit warmer Herzensteilnahme sich um mich beschäftigte, so könnte ich wieder Mensch und Dichter sein.“ Bald darauf schreibt er an seine mütterliche Freundin Frau von Wolzogen: „Nichts in der Welt kann meinem Herzen die glückliche Ruhe, meinem Geiste die zu Kopfarbeiten so nötige Freiheit und stille Muse verleihen, als eine glückliche Heirat.“

Nachdem Schiller mehrere Erfahrungen im Umgang mit dem weiblichen Geschlecht gesammelt hat, beklagt er sich gegen Körner (1787) bitter über seine Reizbarkeit und leicht entzündliche Phantasie: „Es ist sonderbar: ich verehre, ich liebe die herzliche empfindende Natur; und eine Kokette, jede Kokette kann mich fesseln. Entzünden (zu dauernder Liebe) kann mich keine, aber beunruhigen genug.“ Darauf erwidert Körner: „Eine vorübergehende Grille wird durch Deine lebhafte Phantasie leicht zur Leidenschaft.“ Da thut Schiller „ein herkulisches Gelübde“, sich nicht wieder fangen zu lassen; aber alsbald fällt er wieder in die Netze des Fräulein von Arnim. Solche Idealisten, wie Schiller, sind eben wie die Kinder: sie vertrauen zu schnell, halten andere Menschen für ebenso gut, wie sie selbst sind oder sein wollen, und gelangen nur durch die bittersten Erfahrungen allmählich zur Einsicht. Gegen Ende des Jahres 1787 äussert sich Körner noch einmal ausführlich gegen den Freund: „Du hast Dich noch nicht gewöhnt, Genüsse gegen einander zu berechnen. Auch glaubst Du zuweilen, unvereinbare Dinge vereinigen zu können. Daher der geringe Widerstand, den jede aufsteigende Leidenschaft bei Dir findet; Kampf dawider scheint Dir oft kleinliche Ängstlichkeit. Du bist Dir bewusst, Kraft dazu zu haben; aber Du wolltest sie auf die Zeit aufsparen, da Du ihrer bedarfst. Unterdessen ist Dein Geist nur geschäftig, den Gegenstand Deiner Leidenschaft zu veredeln und einen begeisternden Gesichtspunkt darin aufzufinden. Erfahrungen von einigen Jahren werden bei Dir mehr Misstrauen gegen Deine Phantasie, mehr Sorgfalt in Abwägung kollidierender Vorteile erzeugen. Alsdann ist es möglich, dass ein liebenswürdiges Mädchen Dich auf immer fesseln kann, und eher darfst Du, glaube ich, keine Verbindung dieser Art eingehen.“

Immer stärker aber regte sich in Schiller der Drang nach wahrer Gegenliebe, und so brach er denn in einem Briefe an Körner vom 7. Januar 1788 in folgendes Geständnis aus: „Ich bedarf eines Mediums, durch das ich die andern Freuden geniesse. Freundschaft, Geschmack, Wahrheit und Schönheit werden mehr auf mich wirken, wenn eine ununterbrochene Reihe feiner, wohlthätiger, häuslicher Empfindungen mich für die Freude stimmt und mein erstarrtes Wesen wieder durchwärmt. Ich bin bis jetzt als ein isolierter fremder Mensch in der Natur umhergeirrt und habe nichts als Eigentum besessen. Alle Wesen, an die ich mich fesselte, hatten etwas, was ihnen

teurer war als ich, und damit kann sich mein Herz nicht behelfen. Was ich von mir gebe, steht nicht im Verhältnis zu dem, was ich empfange. Ich bin erschöpft, weil ich zuviel schreibe, und bedarf eines neuen Lebensquells.“

In diesen Klagelauten einer grossen Seele liegt etwas tief Erschütterndes; wir ahnen, wie nur aus der grössten Liebebedürftigkeit die grösste Liebesseligkeit hervorgehen kann. Schiller seufzt unter der Schwäche seiner Natur und bebt nicht vor einer Selbstanklage zurück; aber er thut dies darum, weil er die Liebe und die Ehe unter den denkbar höchsten Gesichtspunkten fasst. Kann man von einem noch so jungen Manne mehr erwarten? Schiller hört nicht auf, zur Liebe als zu einem Ideal emporzuschauen, auch wenn er über die auf seinem Lebenswege liegenden Steine stolpert. Wenn nun selbst vom orthodoxesten Standpunkte aus jeder Mann, ja sogar jedes Weib mehrere Ehen hintereinander schliessen kann: warum soll es nicht möglich sein, dass ein so beanlagter junger Mann wie Schiller mehrere Beziehungen zu weiblichen Wesen gehabt hat, ehe er das rechte Weib fand? Wenn von mehreren Ehen nur eine dem Ideal am nächsten kommen kann auf Kosten der andern, so ist auch unter mehreren Liebesverhältnissen nur eins das wahrhaft beglückende; die andern sind nur ein Tasten und Suchen, oder auch ein Sichfindenlassen. Grosse Dichter können eben die unerträgliche Leere nicht ertragen, welche unbefriedigte Sehnsucht in ihnen zurücklässt; sie begnügen sich eher noch mit einem mangelhaften Besitz, als dass sie völlig vereinsamt ihre Bahn wandeln sollten. Wenn nun die Eigenart eines grossen Dichters darin besteht, dass er seine durcheinander wogende Empfindungswelt verdichtet zu leuchtenden geist-leiblichen Anschauungen (Bildern), so besitzt er diese seine Gestaltenwelt doch immer nur im ästhetischen Schein der Phantasie: sie schweben wohl an ihm vorüber als Schattenbilder, aber sie leben nicht ausser ihm und für ihn als reale, liebende Personen. Er kann sich nicht begnügen mit seinem eigenen Spiegelbild, sondern nur mit seinem Ebenbild; er hungert und dürstet — zunächst nicht nach seinem philosophischen oder ästhetischen Gegensatz, sondern nach seinem lebendigen, sich mit ihm zusammenschliessenden Gegenstück. Er will die beseligende, stärkende Macht der Liebe hörbar und anschaubar als Geistesnahrung empfangen, er will sie festhalten als seinen Besitz, er will durch Selbstentäusserung an ein wahrhaft liebendes Herz erst zu sich selber

gelangen: er möchte Gott ähnlicher werden dadurch, dass er sich wahrhaft als Mensch, als Doppel-Ich fühlt und behauptet.

Wenn ein grosser Dichter, insbesondere ein Tragiker, schafft, so setzt er seine ganze Persönlichkeit ein, spannt er seine gesammelte Kraft aufs Höchste, um das neue Leben seiner Gebilde erzeugen zu können. Er will nicht Schemen, sondern wahrhaftige Menschen, ureigentümliche Individualitäten hervorbringen, welche sich vereinigen zu einer kunstvoll in sich geschlossenen Handlung. Während und unmittelbar nach solchem Schaffen befindet er sich in höchster Erregung und Abspannung zugleich, fühlt sich in tiefster Seele wund, empfindet gewissermassen alle seine Nerven als mitschwingend mit dem Erzittern seiner geheimsten Seelenfäden. Da verlangt sein ganzer Mensch unwillkürlich nach einem ebenso zart besaiteten als gross angelegten Wesen, welches ihm sein an die Kunst geopfertes Leben wieder ersetzt durch eigenes Leben. Der Dichter verliert beim Schaffen wahrscheinlich mehr von diesem Leben als andere Künstler oder als der Denker; vielleicht richtiger ausgedrückt: der Philosoph sucht Verständnis bei einem geistverwandten Menschen, der Dichter aber sucht Ersatz durch einen liebenden Menschen. Ist diese Person ein Weib, so vermag ihm dieses weniger neue Gedankenzusammenhänge zu vermitteln oder zu entwirren, wohl aber Ahnungen und Anschauungen, wohl einzelne Lichtblicke in eine höhere Welt. Ist der ahnend unbewusste Geist des Weibes von Natur dessen Stärke, so paart sich eben dieser unbewusste weibliche Geist mit dem unbewussten männlichen Geiste des Dichters besonders in den Perioden des Schaffens. Wichtiger aber als dies ist der balsamische Strom der Liebe, der heilenden tröstenden Nähe, welcher unwillkürlich von einem reinen, liebend verständnisinnigen Weibe übergeht auf den Mann, wie der elektrisch-magnetische Strom auf den Kranken. Bewirkt doch die wahre Liebe ebenso eine ästhetisch-sittliche Wiedergeburt des ganzen Menschen, wie die echte Poesie eine ästhetische Menschwerdung des Wortes ist. Durchdringen sich doch in der Liebe Geben und Nehmen, Zeugen und Empfangen, Denken und Empfinden; trägt sie doch ebendadurch den Menschen über sich selbst empor. Wahre Frauenliebe nährt die Phantasie des Dichters vom Herzen aus und verhütet, dass diese Phantasie hervorbreche als eine alles verzehrende Glut. Die Liebe wandelt das anfangs düstere innere Feuer zu einer reinen Flamme, mit welcher sich der unbewusst zündende göttliche

Funke um so eher vermählen kann. Gerade ein grosser Dichter ist eine scharf ausgeprägte männliche Persönlichkeit, stellt einen Hauptteil der männlichen Natur in sich dar; eben darum verlangt er nach seinem menschlichen Gegenstück, nach einem Etwas, was er selbst nicht besitzt. Dies aber ist nichts anderes als echte Weiblichkeit, ihm erschlossen durch das Mittel der Liebe. Immer wieder muss er den Verlust seines innersten geistigen Lebens annähernd ersetzen, und wo möglich seine Kraft steigern. Der Substanz nach kann seinem unbewussten Geist dies nur mitgeteilt werden durch den unbewusst seine Lebenstiefen erneuernden absoluten Geist; aber die Lebenswärme zu diesen immer neuen Prozessen seines Inneren empfängt er durch die Hingabe einer liebenden weiblichen Person. Soll ein grosser Dichter in den epischen und dramatischen Dichtungen wirkliche Männer und Frauen, soll er den ganzen Reichtum der menschlichen Natur überzeugend in seinen Gestalten zur Anschauung bringen, so genügt es nicht, dass er einzelne Frauen im Hauswesen, in Theezirkeln, auf Bällen kennen lernt. Nein! Er muss sein Herz sättigen lassen mit echter Weiblichkeit, er muss unmittelbar mit dem Wesen des Weibes erfüllt werden; und das kann nur geschehen durch persönliche Liebe für das Leben.

Die Liebesanwandlungen Schillers.

Der jugendliche Schiller war wegen seines überschäumenden krampfhaft zurückgehaltenen Idealismus viel mehr als andere Jünglinge in Gefahr, nach seiner Entlassung aus der Akademie nicht bloss zu taumeln, sondern auch zu fallen. Aber er hat der Frauenwelt niemals als eine Don-Juan-Natur gegenübergestanden, sondern hat instinktiv nach einem weiblichen Echo, einem Himmel auf Erden gesucht. Seine spätere Schwägerin, Frau von Wolzogen, bemerkt ganz richtig, dass der junge Mann in die Freuden des Lebens hineinstürmte, als sich ihm die Thore der Welt zum ersten Male öffneten; er habe aber in der herzoglichen Dressuranstalt die Freiheit der Bewegung allzulange entbehren müssen. Wäre Schiller nicht so früh dem Elternhaus entrissen worden, hätte er bis in sein Jünglingsalter den wohlthätigen unmittelbaren Einfluss von Mutter und Schwester erfahren, so würde er sicherlich nicht so ungestüm nach Freundschaft und Liebe verlangt haben. Wie viele junge Männer sind gefallen und

fallen noch fortwährend, weil sie kein schützendes Daheim haben, weil keine erziehende, heilende, helfende Liebe über ihnen wachte!*)

Bekanntlich ist Schillers Amalia in den „Räubern“ ein Mannweib im guten Sinne des Wortes, das Erzeugnis eines genialen Primaners, welcher die Frauenwelt nur vom Hörensagen kannte. Darum lief der junge Dichter auch sofort in die Netze des Amor, als die Thore seines Gefängnisses sich hinter ihm geschlossen hatten. Der Herr Regimentsmedikus Schiller wohnte zunächst (1781) bei der dreissigjährigen Frau Luise Dorothea Vischer (1751—1816), der Witwe eines Hauptmanns. Beide waren einander darin ähnlich, dass weder er noch sie damals äusserlich etwas Anziehendes hatten. Das Verhältnis zwischen beiden soll nach den neuesten Forschungen allerdings ein Liebesverhältnis gewesen sein, wobei man mildernd in Anrechnung bringen muss, dass Frau Vischer zu Schillers Eltern und zu Frau Henriette von Wolzogen in freundschaftlichen Beziehungen stand. R. Weltrich (Friedrich Schiller I, 437) urteilt über jene Beziehung Schillers: „Schiller hat den Ansturm der Sinne empfunden; aber er wehrte sich ehrlich. Darin liegt das Wesentliche. Und dass er aus den Bedrängnissen des Jünglingsalters die Lauterkeit der Seele, die Gesundheit der Phantasie sich gerettet hat, das haben seine Werke mit Sternenschrift an den Himmel geschrieben.“ Wenn die Laura-Oden historisch wirklich in Verbindung zu bringen sind mit der Vischerin, dann muss Schiller als Poet und als Theosoph ein ungeheures Phantasie-Ideal der Liebe selbständig in sich getragen haben, zu welchem Frau Vischer zufällig Modell gesessen hat. Eine Zeitlang aber hat Schiller noch den Verkehr mit ihr aufrecht erhalten, denn er schreibt am 1. November 1783 von Mannheim aus an Frau von Wolzogen: „Von meinen Eltern erwarte ich täglich Briefe. Auch von der Vischerin, der ich durch einen Landsmann von Ludwigsburg, der mich hier besuchte, ein Marktpräsent nebst einer Silhouette geschickt habe.“ —

Henriette Freifrau von Wolzogen, geb. Marschalk von Ostheim (1745—88) hatte dem aus Stuttgart entflohenen Schiller auf ihrem einsam gelegenen Gute Bauerbach bei Meiningen eine Zuflucht geboten, wo er unter dem Namen eines Dr. Ritter sich verborgen

*) Vergl. Schillers Jugendjahre von Ed. Poas I, 258—63; W. von Maltzahn 1856, a. a. O. II, 121—25.

hielt und hauptsächlich an seinem Trauerspiel „Kabale und Liebe“ arbeitete. Dort fasste er eine Neigung zu der kaum sechzehnjährigen Tochter dieser Dame, zu Charlotte von Wolzogen. Geboren 1766, starb diese schon am 20. September 1794 als Frau eines Regierungsrats von Lilienstern. Ihre Züge lassen keineswegs auf eine geistige Bedeutung schliessen; doch verraten sie noch das knospenhaft Unerschlossene, das still Träumende, was Schillern gerade damals so anziehen mochte. Er, der einsam und unverstanden lebende Flüchtling, suchte hastig und krampfhaft nach einem weiblichen Wesen, welches ihm anscheinend beruhigenden Balsam in sein wundes Herz giessen konnte. Das einzige Mädchen, welches sich ihm darbot, obendrein die Tochter seiner Wohlthäterin, war eben diese Charlotte; und so übertrug er eben auf sie, was traumhaft ihm als Liebe vorschwebte.

Frau v. Wolzogen besuchte Bauerbach mit ihrer Tochter gegen Ende des Jahres 1782. Als beide Damen am 4. Januar sich nach Walldorf zu einem dort anwesenden Bruder der Frau v. Wolzogen begaben, begleitete sie Schiller. Sofort nach seiner Rückkehr schrieb er am 4. Januar an die Mutter: „Seit Ihrer Abwesenheit bin ich mir selbst gestohlen. Es geht uns mit grossen lebhaften Entzückungen wie demjenigen, der lange in die Sonne gesehen. Sie steht noch vor ihm, wenn er das Auge längst davon weggewandt. Er ist für jede geringeren Strahlen verblindet.“

Bis zum Jahre 1782 war Charlotte auf Kosten der Herzogin von Gotha in einer Pension zu Hildburghausen erzogen worden; Anfang 1783 nahm die Mutter sie mit nach Stuttgart, wo Frau von Wolzogen um ihrer Söhne willen lebte. Als sie am 24. oder 25. Januar abgereist waren, schrieb Schiller bereits am 1. Februar an sie: „Gott sei Dank! eine Woche ohne Sie auf dem Rücken. Also von vierzehn, die bevorstunden, eine vom Halse. Ich wünschte, dass die Zeit alle ihre Geschwindigkeit bis auf den Mai zusetzte, damit sie hernach desto abgematteter ginge. Meine Wünsche und meine Thränen haben Sie begleitet, beste Freundin. Wo Sie auch sind, werden Sie solches Gefolge von mir bekommen. Die Freude über die Erfüllung Ihres und meines Wunsches — dass Ihre Lotte mit Ihnen darf, machte mir den Gedanken Ihrer Abreise etwas erträglicher, und ich weiss nicht, ob ich bei Ihrem Hierbleiben, wenn nämlich die Lotte nicht mitgedurft hätte, nicht ebenso traurig gewesen wäre, soviel ich selbsten dabei gewonnen hätte.“ Als nun im Mai 1783 die Herzogin von

Gotha zum Besuche des Hofes in Meiningen anwesend war, begaben sich am 27. Mutter und Tochter nach dort auf die Reise, um die Fürstin weiter zu sondieren. Da stürmte Schiller auf die Mutter mit folgenden Worten ein: „Denken Sie daran, dass Sie nichts als elende hundert Thaler daransetzen, aber für sich und die Lotte und auch für mich alles zu gewinnen haben. Sagen Sie die ganze (von der Herzogin etwa noch zu bezahlende) Pension ab, so will ich alle Jahre eine Tragödie mehr schreiben und auf den Titel setzen: Trauerspiel für die Lotte." Da die Herzogin sich kurz angebunden zeigte, so wurde die Lotte zu einer Frau Amtmännin in Meiningen gethan, wohin ihr Schiller Blumen und Briefe schickte.

Um die Pfingstzeit verbrachten Mutter und Tochter wieder vierzehn Tage in Bauerbach; am 25. Mai machte Schiller seinem Herzen Luft in einem Briefe an Wilhelm von Wolzogen: „Ich beneide Sie um Ihre liebenswürdige Schwester. Noch ganz wie aus den Händen des Schöpfers, unschuldig, die schönste weichste, empfindsamste Seele, und noch kein Hauch des allgemeinen Verderbnisses im lauteren Spiegel ihres Gemütes. So kenne ich Ihre Lotte, und wehe demjenigen, der eine Wolke um diese schuldlose Seele zieht." Diese Stelle enthält offenbar den psychologischen Schlüssel zu dem Verständnis von Schillers Neigung; es ehrt nur den jungen Mann, dass ihm die fleckenlose Reinheit alles ist. Das geht auch hervor aus einer Bemerkung Schillers in einem Briefe an Reinwald (11. Mai 1783): „Charlotte ist ein wahres Studium für mich, denn so viel Güte und schöne Unschuld habe ich selten gefunden."

Freilich hatte Schiller um diese Zeit auch einen niederschlagenden Eindruck empfangen: Frau von Wolzogen hatte ihm das Tagebuch ihrer Tochter gezeigt, woraus hervorging, dass Charlottens Neigung einem Herrn von Winkelmann galt. Da benahm sich Schiller sehr edel: obwohl er den begünstigten Nebenbuhler nicht leiden konnte, lobte er ihn doch gegen Wilhelm von Wolzogen; nachher sprach er freilich von der Impertinenz dieses Herrn, der das Herz Charlottens erst noch verdienen müsse.

Als Schiller die Mutter ohne die Tochter nach Bauerbach zurückkehren sah, warf er sich mit der Liebe eines Sohnes auf Frau von Wolzogen, um nur Ruhe zu finden; am 18. Juni, dem Geburtstag der Frau v. Wolzogen, sah er wohl Charlotten wieder, aber es erfolgte keine Erklärung. Da fasste Schiller im Juli 1783 den Entschluss, vorüber-

gehenden Aufenthalt in Mannheim zu suchen und dann nach Bauerbach zurückzukehren. Es lag anders im Rate des Schicksals beschlossen: bis April 1785 blieb er dort und sah später Bauerbach als ein ganz anderer Mensch wieder.

Noch immer denkt er an Charlotten, schreibt er von Mannheim aus an deren Mutter am 28. Juli 1783: „Die liebe gute Lotte küssen Sie in meinem Namen (wenn's erlaubt ist)." Desgleichen am 11. August 1783: „Dass Sie mich 100 000 000 Mal der lieben Lotte empfehlen, versteht sich; und sagen Sie ihr auch, dass ich schon einen Brief an sie angefangen, aber wieder zerrissen habe, weil ich ihn unmöglich kalt schreiben, und die Amtmännin (wo Lotte in Pension war) keinen wärmeren sehen kann". Endlich am 11. September 1783: „Der guten Lotte empfehlen Sie mich milliontausendmal."

Am weitesten wagte Schiller sich vor in einem Briefe an die Mutter vom 7. Juli 1784: „Fände ich ein Mädchen, das meinem Herzen teuer genug wäre! Oder könnte ich Sie beim Wort nehmen und Ihr Sohn werden. Reich würde ihre Lotte nie — aber gewiss glücklich!" Mag sein! Aber Schiller wäre nie wahrhaft glücklich geworden, denn dazu war Charlotte von Wolzogen zu unbedeutend; es war gut, dass es nie zu einer Erklärung zwischen den beiden kam.*)

Während Schiller als Theaterdichter in Mannheim lebte, lernte er dort eine Frau Sophie Albrecht (1757—1840) kennen, welche als Gattin eines Arztes daselbst zur Bühne gegangen war; sie starb, 83 Jahre alt, als geschiedene Ehefrau im Hospital zu Hamburg. Sie wird geschildert als eine Frau von überreizter Empfindsamkeit, welche sich gefiel in schwärmerischen Freundschaftsgefühlen. Dabei war sie ganz wie Schiller von dem Tugendenthusiasmus der damaligen Zeit erfüllt. Schiller, welcher übrigens auch mit dem Dr. Albrecht sehr freundlich korrespondierte, berichtete über sie an seinen Schwager Reinwald am 5. Mai 1784: „Gleich in den ersten Stunden ketteten wir uns fest und innig aneinander; unsere Seelen verstanden sich. Ich freue mich und bin stolz, dass sie mich liebt, und dass meine Bekanntschaft sie vielleicht glücklich machen kann. Ein Herz, ganz zur Teilnahme geschaffen, über den Kleinigkeitsgeist der gewöhnlichen Zirkel erhaben, voll edler reiner Gefühle für Wahrheit und Tugend.

*) Vergl. G. Brückner, Schiller in Bauerbach. Meiningen 1856.

Ich verspreche mir göttliche Tage in ihrer näheren Gesellschaft. Auch ist sie eine gefühlvolle Dichterin." Darauf antwortet ihm Reinwald aus Meiningen am 19. Mai 1784: „Madame Albrecht ist ein liebenswürdiges Geschöpf, aber sie empfindelt zuviel. Ich nenne das Empfindelei, wenn einem dünkt, man empfinde was, wo man leer bleibt; oder wenn man sich zwingt, gewisse Dinge zu empfinden, sollt' auch Leib und Seele zu Grunde gehen, weil gerade das — empfunden werden muss. Auch ist an ihrem Charakter zu viel Roman, und solcher, der mich schreckt. Nicht die heftige unwillkürliche Naturleidenschaft, die endlich vom richtigen Denken glücklich besiegt wird und selbst der Überwindung des unheilsamen Joches sich freut; sondern die schwärmerische, unnatürliche, unheilbare, die sich und andere peinigt und deren Ende der Tod ist."

Wie recht Reinwald mit diesem Urteil gehabt haben muss, geht daraus hervor, dass Sophie Albrecht, obwohl an einen Arzt, Theaterschriftsteller und späteren Theaterdirektor verheiratet, doch seit 1788 den Plan fasste, sich scheiden zu lassen, aber erst 1798 die Scheidung erlangte — nach 26-jähriger Ehe!*)

In Mannheim ist noch der Name einer anderen Schauspielerin mit demjenigen Schillers in Verbindung gebracht worden. Schiller soll sich für eine gewisse Katharina Baumann interessiert haben, obwohl er die Frau des Schauspielers Beck für die beste weibliche Kraft des Mannheimer Theaters erklärte. Es wird erzählt, Schiller habe der Baumann eines Abends beim Nachhausegehen aus dem Theater sein Miniaturbild in die Hand gedrückt; ob sie wirklich als alte Frau von Schiller empfangene Briefe vernichtet hat, muss dahin gestellt bleiben. Katharina Baumann (1764—1850) heiratete 1787 den Cellisten Ritter vom Mannheimer Theater.

In Mannheim verkehrte Schiller auch mit der bekannten Jugendgeliebten Wielands, mit Sophie Laroche (1731—1807). Sie war zuerst mit Wieland verlobt und heiratete 1754 den in Kurmainzischen, nachher in Kurtrierschen Diensten stehenden La Roche. In Speyer gab sie die Zeitschrift „Pomona für Deutschlands gebildete Töchter" heraus; auch schrieb sie eine Anzahl vielgelesener Romane. Schiller hatte die Laroche im Oktober 1783 in Speyer kennen gelernt; als sie

*) Vergl. einen Brief Körners an Schiller vom 28. August 1788; Minor a. a. O. II, 220 f.

sich aber im Winter 1784/85 in Mannheim aufhielt, verkehrte Schiller sehr viel mit ihr. Sie verbarg ihm gar nicht, dass sie sich von Kabale und Liebe abgestossen fand; aber Schiller hatte doch das Gefühl, von ihr verstanden zu werden. Sie war damals eine Frau von 53 Jahren, welche sich schon in den siebziger Jahren von dem jungen Goethe am liebsten als „Mama“ hatte anreden lassen. Man schätzte sie darum, weil sie die Fähigkeit besass, für die verschiedensten Kreise und Charaktere ein gesellschaftliches Bindeglied zu sein. Schiller schrieb über sie aus Mannheim am 13. November 1783 an Frau von Wolzogen: „Die Staatsrätin von Laroche kenne ich sehr gut, und diese Bekanntschaft war eine der angenehmsten meines hiesigen Lebens. Sie setzte Schwan so lange zu, mich nach Speyer zu bringen, dass ich mit ihm und seiner Tochter die Reise machte. Ich fand in ihr eine gute, sanfte, geistvolle Frau, die zwischen 50 und 60 Jahr alt ist, und das Herz eines neunzehnjährigen Mädchens hat.“ Goethe schreibt über Sophie von Laroche an Schiller am 24. Juli 1799: „Frau von Laroche habe ich zweimal, erst in Tieffurt, dann in Osmannstedt, gesehen, und sie gerade wie vor 20 Jahren gefunden. Sie gehört zu den nivellierenden Naturen: sie hebt das Gemeine herauf und zieht das Vorzügliche herunter, und richtet das Ganze alsdann mit ihrer Sauce zu beliebigem Genuss an; übrigens möchte man sagen, dass ihre Unterhaltung interessante Stellen hat.“

Eine tiefere Neigung hätte Schillern in Mannheim wahrscheinlich Margarete Schwan (1766—1796) einflössen können. Sie war die älteste Tochter des dortigen Hofbuchhändlers und Hofkammerrats Christian Friedrich Schwan (1733—1815), welcher übrigens eine bis zum Jahre 1813 reichende Selbstbiographie verfasst hat, herausgegeben von F. W. Hackländer und Edmund Hoefer. 1861. Er war der erste gewesen, welcher Herrn von Dalberg auf die Räuber hingewiesen hatte, und schrieb darüber an Schiller am 11. August 1781: „Ich war der erste, der den Herrn von Dalberg mit den Räubern bekannt machte. Voller Enthusiasmus lief ich gleich zu ihm, als ich von Ihnen die ersten sieben Bogen erhielt, und las sie ihm brühwarm vor; und es reut mich nicht, Sie mit diesem Mann bekannt gemacht zu haben.“ Margarete Schwan besorgte im 19. Lebensjahre das Hauswesen ihres Vaters, der eben seine Gattin verloren hatte, als Schiller nach Mannheim kam. Sie wird geschildert als ein sehr schönes Mädchen mit grossen ausdrucksvollen Augen und von sehr

lebaftem Geist. Durch ihren Vater auf weiten Reisen gebildet, trat sie auf als eine selbstbewusste Erscheinung; sie besass mehr Sinn für Litteratur und Kunst, als für die Pflichten der Häuslichkeit. Am 13. November 1783 schrieb Schiller über sie an Frau von Wolzogen: „Ich attachiere mich an Gelehrte und Künstler sehr delikat. Von Frauenzimmern kann ich das Nämliche sagen — sie bedeuten hier sehr wenig, und die Schwanin ist beinahe die einzige, eine Schauspielerin ausgenommen, die eine vortreffliche Person ist.“

Dieser Margarete Schwan las Schiller die neuentstandenen Szenen des Don Carlos vor in Gegenwart ihres Vaters, und dabei scheint eine Neigung in den beiden jungen Leuten gekeimt zu haben; aber erst im Herbst und im Winter von 1784/85 mag der Gedanke einer Verbindung für das Leben aufgetaucht sein. Bei der Abreise nach Leipzig, im März 1785, empfing Schiller von Margarete Schwan eine schön gestickte Brieftasche und beide verabredeten einen Briefwechsel. Am 24. April 1785 bat Schiller von Leipzig aus den Vater um die Hand der Tochter in folgendem Briefe: „Jetzt oder nie muss es gesagt sein. Nur meine Entfernung von Ihnen giebt mir den Mut, den Wunsch meines Herzens zu gestehen. Oft genug, da ich noch so glücklich war, um Sie zu sein, oft genug trat dieses Geständnis auf meine Zunge; aber immer verliess mich meine Herzhaftigkeit, es herauszusagen. Bester Freund! Ihre Güte, Ihre Teilnahme, Ihr vortreffliches Herz hat eine Hoffnung in mir begünstigt, die ich durch nichts, als Ihre Nachsicht und Freundschaft zu rechtfertigen weiss. Mein freier, zwangloser Zutritt in Ihr Haus gab mir Gelegenheit, Ihre liebenswürdige Tochter ganz kennen zu lernen, und die freimütige gütige Behandlung, deren Sie Beide mich würdigten, verführten mein Herz zu dem kühnen Wunsche, Ihr Sohn sein zu dürfen! Meine Aussichten sind bis jetzt unbestimmt und dunkel geblieben; nunmehr fangen sie an, sich zu meinem Vorteil zu ändern. Ich werde mit jeder Anstrengung meines Geistes dem gewissen Ziel entgegengehen; urteilen Sie selbst, ob ich es erreichen kann, wenn der angenehmste Wunsch meines Herzens meinen Eifer unterstützen wird. Noch zwei kleine Jahre, und mein ganzes Glück wird entschieden sein. Ich fühle es, mein teuerster Freund, wie viel ich begehre, wie kühn und mit wie wenigem Recht ich es begehre. Vielleicht können hundert Andere Ihrer guten Tochter ein glänzenderes Schicksal verschaffen, als ich in diesem Augenblicke ihr verschaffen kann; aber ich leugne, dass eines

Andern Herz ihrer würdiger sein wird.“ Der Vater aber lehnte ab mit dem Hinweis darauf, dass seine Tochter bei der Eigentümlichkeit ihres Charakters in Schillers Verhältnisse nicht passe. Schiller selbst soll später geurteilt haben, dass er mit Margarete Schwan nicht glücklich geworden sein würde. (Vgl. Kühn, Schiller, I, 99). Hiermit stimmt aber nicht eine Randbemerkung von Schwans eigener Hand, welche er zu einem an ihn gerichteten Briefe Schillers (Leipzig, den 4. April 1785) gemacht hat. Diese lautet: „Laura in Schillers ‚Resignation‘ ist niemand anders als meine älteste Tochter! Ich gab derselben diesen Brief zu lesen und sagte Schillern, er möchte sich gerade an meine Tochter wenden. Warum aus der Sache nichts geworden ist, ist mir ein Rätsel geblieben. Glücklich wäre Schiller mit meiner Tochter nicht gewesen.“

Nachdem Schiller eine ablehnende Antwort empfangen hatte, brach er den brieflichen Verkehr mit Margarete ab; als aber Vater und Tochter im nächsten Jahre nach Leipzig reisten, fanden sie bei Schiller die freundlichste Aufnahme. Da sie im nächsten Jahre von Leipzig aus einen Abstecher nach Dresden machten, fuhr ihnen Schiller bis Meissen entgegen. Von Weimar aus schrieb Schiller am 2. Mai 1788 an Christian Schwan: „Glauben Sie, liebster Freund, dass Ihr Gedächtnis in meinem Gemüt unauslöschlich lebt. Ihre lieben Kinder grüssen Sie von meinetwegen recht sehr. Im Wielandschen Hause wird mir noch oft und viel von Ihrer ältesten Tochter erzählt. Also stehe ich doch noch bei Ihnen in einigem Andenken.“ Umgekehrt besuchte später Schiller mit seiner Gattin die in Heidelberg verheiratete Schwan; Frau von Schiller hat ihrer Schwester darüber erzählt: die Schwan sei wie Schiller selbst beim Wiedersehen sehr bewegt gewesen. Margarete starb schon im 36. Lebensjahre; Schiller soll ihr stets ein liebevolles Andenken bewahrt haben.*)

Auch der Dresden-Loschwitz-Tharandter Aufenthalt forderte sein Opfer. In Dresden lernte Schiller bei Sophie Albrecht ein Fräulein Henriette Elisabeth von Arnim kennen, eine glänzende Schönheit, aber von zweifelhaftem Rufe. Das Mädchen selbst war einer Herzensneigung vielleicht noch fähig, aber die Mutter beutete die

*) Vergl. Julius Emil Kneschke. Goethe und Schiller in ihren Beziehungen zur Frauenwelt. 1858.

Schönheit der Tochter für ihre Zwecke aus und lehrte sie ein frevles Spiel der Koketterie zu treiben. Elisabeth von Arnim war das Urbild der schönen Griechin im „Geisterseher", und Schiller soll bei ihr eine Zeitlang die Rolle des Betrogenen gespielt haben, wie der Prinz in dem genannten Roman. In der That bildete sie unter den Dresdener Kavalieren den Gegenstand pikanter Geschichten. Schiller selbst lernte sie Ende Januar oder Anfang Februar 1787 in Dresden auf einem Maskenball kennen. Da drängte sich eine reizende Zigeunerin an ihn heran und weissagte ihm eine glänzende Zukunft; so wurde Schiller fast die ganze Nacht hindurch der unzertrennliche Begleiter der Maske. Vierzehn Tage später sah er Henriette von Arnim im Hause seiner Freundin Sophie Albrecht. (Karoline von Humboldt schreibt u. a. am 9. Oktober 1790 an Schillers Gattin folgendes über die Arnims: „Jetzt sind ein paar Frl. v. Arnim aus Dresden hier, die sich viel zu gute thun auf Schillers Bekanntschaft. Die eine hat zu Dominicus gesagt: sie stände noch in Korrespondenz mit ihm, und es wäre ein einziger Mann an Geist und Liebenswürdigkeit. Ich kann mir's aber nicht denken, dass Schiller oder der Koadjutor von Dalberg etwas sollte aus ihnen gemacht haben, als, was man sonst aus Mädchen von einer gewissen Klasse macht, car elles sont très sujettes à caution." Ferner schreibt sie am 15. Oktober 1790: „Sie sind in D. (Dresden) auf einen gewissen Ton bekannt, und es hat mir noch kürzlich jemand daher gesagt, dass die Mama sie zu dieser löblichen Lebensart einweiht.")

Ob nun das Fräulein es nur auf eine Eroberung oder auf einen guten Fang abgesehen hatte; ob sie aus weiblicher Eitelkeit den berühmt gewordenen Dichter an ihren Triumphwagen spannen wollte, lässt sich nicht mehr feststellen. Jedenfalls aber entwickelte sich in ihr eine gewisse Liebe zu Schiller, als dieser ihr seine dichterische Wärme und seine schwäbische Treuherzigkeit zeigte. Diese aber nahm sie ohne weiteres für Liebe. Schiller verkehrte so viel im Hause der Mutter, dass er sich der Familie seines Freundes Körner entzog. Dieser suchte nun Schillern von Dresden dadurch wegzubringen, dass er ihm eine Wohnung in Tharandt mietete. Aber auch da noch schrieben die Arnims Briefe, bis sie endlich Schillern selbst in Tharandt besuchten. Schiller hat förmliche Liebesbriefe an die Henriette von Arnim gerichtet; diese erwiderte ihm, dass sie allerdings früher schon geliebt habe, aber nicht so, wie jetzt ihn. Zum Glück ent-

zweiten sie sich bald und warfen sich Stolz und Eitelkeit vor. Immerhin erfolgte der wirkliche Bruch nur langsam und allmählich; es soll sogar die Trennung dem Mädchen viele Thränen gekostet haben. Sie starb erst 1847, nachdem sie hintereinander zwei ostpreussische Grafen, Neffe und Onkel, geheiratet hatte. (Minor, a. a. O. II, 504 ff.).

Ob Schiller auch eine Art von Liebesanwandlung gespürt hat für jenes Mädchen, welche er als die Gustel von Blasewitz in Wallensteins Lager verewigt hat, wissen wir nicht. Es war dies ein Fräulein Auguste Segedin, welche als Witwe eines Dresdener Senators (Stadtrats) Renner ungefähr ein halbes Jahrhundert später als Schiller (im Februar 1856) das Zeitliche segnete. Während seines ersten Aufenthalts in Weimar kam Schiller auch eine Zeitlang in das Gerede mit einer Tochter Wielands. Es verlohnt sich aber kaum der Mühe, eine hierauf bezügliche Äusserung Schillers wiederzugeben. Er schreibt an Körner (Weimar den 19. November 1787): „Ich glaube wirklich, Wieland kennt mich noch wenig genug, um mir seinen Liebling, seine zweite Tochter, nicht abzuschlagen; selbst jetzt nicht, da ich nichts habe. Das Mädchen kenne ich nicht, gar nicht; aber siehst Du, ich würde sie ihm heute abfordern, wenn ich glaubte, dass ich sie verdiente. Ich sage Dir, ich glaube, dass mich ein Geschöpf wie dieses glücklich machen könnte, wenn ich so viel Egoisms hätte, glücklich sein zu können, ohne glücklich zu machen, und an dem letzteren zweifle ich sehr. Ich kenne weder das Mädchen, noch weniger fühle ich einen Grad von Liebe, weder Sinnlichkeit noch Platonismus — aber die innigste Gewissheit, dass es ein gutes Wesen ist, dass es tief empfindet und sich innig attachieren kann, mit der Rücksicht zugleich, dass sie zu einer Frau ganz vortrefflich erzogen ist, äusserst wenig Bedürfnisse und unendlich viel Wirtschaftlichkeit hat." Bereits am 8. Dezember 1787 schreibt aber Schiller an Körner: „Wegen Wielands hast Du viel zu konsequent geschlossen. Es war ein hingeworfener Gedanke; ich gab ihn Dir für nichts mehr. Es ist möglich, dass ein interessanteres Mädchen mir aufgehoben sein kann, aber das Schicksal lässt es mich vielleicht in sechs oder acht Jahren finden."

Schiller und Charlotte von Kalb.

Während man die bisher angeführten Beziehungen Schillers zu weiblichen Wesen nur als Liebesanwandlungen bezeichnen kann, nähert sich sein Verkehr mit Charlotte von Kalb schon bedeutend dem Begriffe eines wirklichen Verhältnisses. Dasselbe muss als ein hochinteressantes psychologisches Problem nach mehr als einer Seite hin bezeichnet werden, ein Problem, welches freilich für uns heutige Menschen schwerlich vollkommen durchsichtig gemacht werden kann. Auf Charlotte von Kalb bezieht sich die bekannte Stelle in Schillers „Freigeisterei der Leidenschaft“: „Das Herz war mein, das Du vor dem Altar verloren“; in ihrer Person gipfelt wohl die gesellschaftliche Gährung des vorigen Jahrhunderts, so weit derselben ein berechtigtes Moment zu Grunde liegt: den Rechten des durch gesellschaftlichen Zwang misshandelten Menschenherzens Geltung zu verschaffen. Andrerseits beweist aber auch die Geschichte dieses Verhältnisses schlagend, dass eine edle Natur wie Schiller sich wohl unter widrigen äusseren Verhältnissen eine Zeitlang verirren, auf die Dauer aber nicht in falschen Bahnen wandeln kann; hier gilt wirklich einmal das Wort: „Ein guter Mensch, in seinem dunkeln Drange, ist sich des rechten Weges wohl bewusst.“

Zum Glück fliessen hier die litterargeschichtlichen Quellen reichlich genug, um sich ein Bild von Schillers Verhalten sowohl während als nach seinem Verhältnis zu Charlotte von Kalb entwerfen zu können. Freilich hat letztere ihren Briefwechsel mit Schiller vernichtet, als das Verhältnis sich gelöst hatte; sie gestand jedoch später zu, dass sie diese Briefe nicht sich, sondern Vielen geraubt habe. Als nämlich Schiller sich mit Charlotte von Lengefeld förmlich verlobt hatte, verliess Frau von Kalb ihre Wohnung nur, um zu Herders zu gehen (1789), weil Schiller dorthin niemals kam. Als Schiller ihr die zurückerbetenen Briefe eigenhändig übergab, verwahrte sie dieselben in einem mit schwarzem Maroquin überzogenen Kästchen, weil sie „totgeborne Kinder“ seien, und später verbrannte sie diese Briefe unter Thränen. Charakteristisch ist, dass sie um dieselbe Zeit noch ein eigenes Kind erwartete!! Sie hat dann ihr Verhältnis zu Schiller in ihren Denkwürdigkeiten (bis zum Jahre 1791 reichend) dargestellt, freilich in dem ihr eignen dunklen Orakelstil; auch ihr Roman Cornelia enthält

viel Selbsterlebtes. Seit 1804 in Berlin lebend, wo ihr später die Prinzessin Marianne von Preussen im königlichen Schlosse eine Wohnung verschaffte, erblindete sie 1820 gänzlich; aber noch in ihrem 80. Lebensjahre, da sie bereits das Augenlicht verloren, diktierte sie die Erinnerungen an ihre Jugendzeit. Diese ihre Denkwürdigkeiten umfassen die Zeit von 1761—91, waren ursprünglich nur für die nächsten Freunde der Verewigten, später in einer beschränkten Anzahl für weitere Kreise gedruckt. Dies Buch führt den Titel: „Charlotte.“ Für die Freunde der Verewigten. Manuskript. Berlin 1851.

Charlotte Marschalk von Ostheim war geboren am 25. Juli 1761 zu Waltershausen im Grabfeld, Kanton Rhön und Werra. 1783 heiratete sie im 22. Lebensjahre den Major Heinrich von Kalb, einen Bruder des Präsidenten von Kalb in Weimar. Nach dem Tode ihres Gatten ging sie 1804 nach Berlin und starb daselbst am 12. Mai 1843. Wie sehr sie in ihrem Alter die Not des Lebens gekostet hat, geht aus der Thatsache hervor, dass Schillers Witwe der Verarmten hilfreiche Hand bot, damit sie von einem kleinen Handel leben und Spekulationen machen konnte in Spitzen, russischem Thee und dgl. Das war für Charlotte von Kalb um so bitterer, als sie aus einer reichen fränkischen reichsunmittelbaren Familie stammte.

Sie soll schon als Kind zum Träumen, zur Phantasterei geneigt gewesen sein; sie hatte keine Freude an Puppen, sondern zog es vor, allein umherzuschwärmen und „die Poesie duftender Wiesen und klarer Bäche“ zu empfinden. Sie war erst acht Jahre alt, als sie bereits Vater und Mutter verloren hatte und selbst von den Geschwistern getrennt wurde. Man that sie zuerst nach Nordheim, dann nach Meiningen in Pension; ihre trübe Kindheit charakterisiert sie selbst mit den Worten: „Ich kann sagen, als Kind hab' ich ausgeweint.“ In Meiningen lebte Charlotte bei einer Frau v. Türk; nach deren Tode ging sie auf das Gut ihres Oheims, des Herrn von Stein auf Nordheim. Dort feierte sie förmliche Orgien in ihrer Lektüre. Sich selbst überlassen, studierte sie bunt durcheinander „Ugolino“, „Julius von Tarent“, Voltaire, Shakespere, die Bibel, Auszüge aus dem Koran; besonders fühlte sie sich angezogen von mystischen Bekehrungsgeschichten, und glaubte dabei zu wandeln „unter den Palmen des Paradieses“. Durch die mit ihr verwandte Frau von Wolzogen war sie hingewiesen worden auf Schillers „Räuber“, worin ihr merkwürdigerweise die Amalia am meisten gefiel, weil diese „das Unerklärliche,

die seelenreich subtile Wahrheit ausspricht.“ Schillern lernte sie bei Frau von Wolzogen in Bauerbach persönlich kennen und liess sich durch Reinwald den „Fiesko“ besorgen. Als sie am 5. Mai 1784 mit ihrem Gatten von Waltershausen über Frankfurt und Mannheim nach Landau, dem neuen Garnisonsort des Herrn von Kalb, fuhr, gab ihr Reinwald einen Brief an Schiller nach Mannheim mit, worin es heisst: „Sie zeichnet sich gar sehr unter ihrem Geschlecht aus und ist Ihrer Geistesprodukte grosse Bewunderin, so wie sie überhaupt das Schöne und Gute enthusiastisch fühlt.“

Am Abend des 8. Mai kamen Herr und Frau von Kalb in Mannheim an. Sie machten am folgenden Tage Schillern einen Besuch, trafen ihn aber nicht zu Hause; alsbald erwiderte Schiller den Besuch und führte die beiden in den Antikensaal, wo „Schauer der Sehnsucht ihn (Schillern) bewegten, denn er fühlte wohl: auch ich vermag!“ Als man beim herrlichsten Frühlingswetter einen Ausflug unternahm, „empfand man der Begeisterung Trauer“ und „blühend entspross das Wort, welches die Flamme der Jugend dahin sät“. Schon damals erschien Charlotten Schillers Nähe „wie mildes Licht, das die Dämmerung erhellt“, sie versprach, „öftere Besuche in Mannheim abzulegen“, die Trennung presste ihr den Ausruf aus: „Welch ein Tag! O Kälte des Nords, trübes Gewölk vom Sturme getrieben! Der Lüfte schneidende Schärfe, habe ich euch nur allein gefühlt? Die Sonne stieg am hellen Horizont, doch inneres Gewölk zu erhellen vermag sie nicht! Das Leben erblühte, heut ein Erstorbenes!“ Zum Glück hatte Schiller noch nicht Feuer gefangen, denn am 7. Juni 1784 schrieb er an Frau von Wolzogen von Mannheim aus: „Vor einem Monat waren Herr und Frau von Kalb hier, und machten mir in ihrer Gesellschaft einige sehr angenehme Tage. Die Frau besonders zeigt sehr viel Geist, und gehört nicht zu den gewöhnlichen Frauenzimmer-Seelen.“

Da nun nach damaliger französischer Sitte eine Frau sich nicht in einer Garnison aufhielt, so kehrte bereits Ende Juli Charlotte nach Mannheim zurück, weil ihr das dortige Geistesleben viel zu versprechen schien. Es dauerte auch nicht lange, so bildete sie einen Kreis von hervorragenden Männern um sich. Schiller berichtet über sie an den Freiherrn Heribert von Dalberg (24. August 1784): „Frau von Kalb, die nunmehr hier wohnt, wünscht nichts mehr, als Ihre und der Frau von Dalberg Bekanntschaft zu machen. Ich bin über-

zeugt, dass Sie eine vortreffliche Person in ihr finden werden, die, ohne aus ihrem Geschlecht herauszutreten, sich glänzend davon auszeichnet.“ Iffland rühmt dem Intendanten: „Eine sehr gute Zuschauerin haben wir an der Frau von Kalb bekommen. Sie wird mir oft Aufmunterung sein, mein Möglichstes für ein Stück zu thun.“ Heinrich Beck, der berühmte Schauspieler, nennt sie „ein vortreffliches Geschöpf“; er preist sich glücklich, „aus ihrer Seele Nahrung holen zu können“, obwohl er „etwas Wildidealistisches, Abgerissenes“ in ihrem Wesen findet. Charlotte von Kalb muss damals bezaubernd auf solche Männer auch durch ihre körperliche Erscheinung gewirkt haben. Ihr hellbraunes Haar floss in solcher Fülle von ihrem Haupte, dass „selbst in späteren Jahren, wenn sie aufgelöst an der hohen Gestalt herabflossen, die Spitzen an der Erde schleiften.“ Sie besass eine hohe Stirn, besonders schöne grosse blaue Augen, über welche sich hohe Brauen, „fein gemacht wie mit der Feder“ wölbten; die Lippen freilich verraten einen Anflug von Sinnlichkeit.

Was nun ihre Beziehungen zu Schiller anlangt, so scheint eine Leidenschaft für ihn sie sehr schnell ergriffen zu haben; wenigstens schreibt sie in ihren Memoiren: „In der Blüte des Lebens, bezeichnete er des Wesens reiche Mannigfalt, sein Auge glänzend von der Jugend Mut feierlicher Haltung, gleichsam sinnend, von unverhofftem Erkennen bewegt.“ „Im Laufe des Gesprächs rasche Heftigkeit wechselnd mit sanfter Weiblichkeit, und es weilte der Blick von hoher Sehnsucht beseelt.“ Gleichwohl war sie zu folgendem Urteil fähig. Als Schiller ihr Szenen aus „Don Carlos“ vorlas, hörte Charlotte schweigend zu und schwieg am Schlusse. Schiller drang in sie, ihre Meinung auszusprechen, bis sie ihm endlich lachend gestand: „das sei das Unvollkommenste, was er geschrieben habe.“ Da entfernte sich Schiller zornig mit den Worten: „Das ist zu arg!“ Charlotte aber las nun selbst das Manuskript. Da gingen ihr erst die ganzen Schönheiten dieser Dichtung auf, und sie begriff, dass nur die Vortragsweise des Dichters sie irre geführt hatte.

Bekanntlich war der Erfolg des „Don Carlos“ an andrer Stelle ein entgegengesetzter. Als Karl August von Weimar sich am Darmstädter Hofe aufhielt, trug ihm Schiller Bruchstücke aus seiner neuen Tragödie vor (während der Zeit vom 23. bis 29. Dezember 1784), und empfing als Anerkennung den Titel eines weimarschen Rates. Das Selbstgefühl Schillers wuchs auch Charlotte von Kalb gegenüber;

von der anfänglichen Freundschaft ging er bald über zu leidenschaftlichen Empfindungen, welche ihm schwere Seelenkämpfe brachten. Es lastete wie dumpfe Gewitterschwüle auf dem Geiste des Dichters, denn Charlotte vermochte wohl aufzuregen, aber nicht zu beruhigen. Es mag sein, dass sie wie kein anderes weibliches Wesen vorher schon damals die ganze Dichtergrösse Schillers erkannt hat; dass das Genial-Zerrissene in Schillers damaligem Charakter das männliche Gegenbild ihrer eigenen phantastischen Überschwänglichkeit war. Aber ein innerer Segen war sie nicht für Schiller, sondern höchstens ein Stachel.

Karoline von Wolzogen sucht aus naheliegenden Gründen die Charlotte von Kalb in günstige Beleuchtung zu rücken. Hatte doch ihr eigener Lebensgang einmal ihr den Ausruf erpresst: „Die Heirat ist kein Band der Seelen.“ So schreibt sie denn auch: „Sein Genius fand bei Frau von Kalb die Freiheit und Wärme des Begegnens in Gefühl und in Ideen, deren er bedurfte, und die zarte Schonung der Freundschaft in leidenschaftlichen Stimmungen. Bei höherer Stellung des Lebens waren ihr die Formen der Weltverhältnisse eigen; auch wirkte sie günstig auf Schillers Haltung im geselligen Leben. Durch das ganze Leben nahm er den innersten Anteil an ihrem Schicksal.“ Viel richtiger urteilt Schiller über sich selbst in einem Briefe an Körner; man merkt seinen Worten ganz deutlich an, wie sein guter Genius ihn retten will vor sich selbst. „In einer unnennbaren Bedrängnis meines Herzens schreibe ich Ihnen, mein Bester. Ich kann nicht mehr hier bleiben. Zwölf Tage hab' ich's in meinem Herzen herumgetragen, wie den Entschluss aus der Welt zu gehen. Menschen, Verhältnisse, Erdreich und Himmel sind mir zuwider. . . . Ich kann nicht in Mannheim bleiben. Ich habe keine Seele hier, keine Freundin, keinen Freund, und was mir vielleicht (!) noch teuer sein könnte, davon scheiden mich Konvenienz und Situationen.“ Als Schiller dies schrieb, konnte er unmöglich bereits tief in die Bande der Charlotte von Kalb verstrickt sein. Er muss ihr in der Zeit vom 10. bis 22. Februar seinen Entschluss mitgeteilt und dadurch grosse Aufregung hervorgerufen haben. In den Memoiren berichtet Charlotte darüber folgendes.

Sie gestand ihm, wie er ihres Lebens Trost sei. „Seitdem ich Sie kenne, verlange ich mehr, als ich vormals von den Tagen erbeten. Nie habe ich bekannt, wie öde die Vergangenheit. Kühnerer Natur verbunden, fand ich den Mut der Freudigkeit“. Da rief ihr

Schiller zu: „O wohl, dass ein Gedanke flammend uns beseelt. Ja, ich war beängstigt, es Ihnen auszusprechen. Das Feuer meiner Seele hat sich in Ihrem reinen Herzen entzündet.“ Gleichwohl warnt er sich und sie: „Muss ich nicht eine Zukunft fürchten, auf der Trug und Zweifel lastet?“ Darauf erwidert Charlotte: Der Freund sei ihr gesandt, um ihr in ihrem freudlosen Dasein ‚Momente eines edleren Seins‘ zu vergönnen. „Das Leben hat Sie mir gesandt! Der Bund der Wahrheit! — Sie wollen ihn trennen!“ Weiter machte sie dem Dichter den Vorwurf, dass er auf Kosten seines Friedens nach Ruhm strebe. Wunderbar schön erwidert Schiller: „Mein Herz fühlt, wie Du nie dieses Sehnen trüben, nie diesen Glanz entweihen kannst.“ Nun stürmte aber Charlotte so leidenschaftlich auf ihn ein, dass er ihre Liebe empfand als eine Gewalt, die ihn zugleich „ängstigt und entzückt“. Sein innerer Kampf, sein Auf- und Niederschwanken spiegelt sich in seinem Gedicht „Freigeisterei der Leidenschaft“, teilweise wohl auch in dem Verhältnis des Don Carlos zur Königin Elisabeth. In diesem Gedicht (1. Heft der Thalia von 1786) hat Schiller seinem Widerwillen gegen Konvenienzheiraten einen starken Ausdruck verliehen; das Ganze ist ein unauflösliches Ineinander von richtigen Gesichtspunkten und weit über das Ziel hinausschiessender Willkür. Schiller hat den dort vertretenen Standpunkt nachher in seiner „Resignation“ zurückgenommen, oder wenigstens gemildert.

Man hat nun schon früher, als die Nachweise von zahllosen „Entlehnungen“ noch nicht Mode geworden waren, den Don Carlos mit Schillers Verhältnis zu Charlotte von Kalb in Verbindung gebracht. Mag sein, dass eine Zeitlang Schillers Lage mit derjenigen des spanischen Infanten eine gewisse Ähnlichkeit hatte; dass aber Charlotte von Kalb das Urbild der Elisabeth gewesen sei, können wir schlechterdings nicht annehmen. Es genügt vollständig, mit Frau von Wolzogen zu sagen: „Der Umgang mit Frau von Kalb während der Ausarbeitung des Don Carlos hat sehr belebend auf Schiller gewirkt, ja sie hat zu einigen Zügen im Charakter der Königin Veranlassung gegeben.“ Einige Züge aber sind etwas verschwindend Geringes gegenüber dem, was Schiller thatsächlich im Don Carlos erreicht hat. Die Umwandlung des anfänglichen Familiendramas in jene historische Tragödie, die Verbindung des ursprünglichen Helden (Don Carlos) mit dem sogenannten zweiten Helden (Marquis Posa), die Erhebung des Ausdrucks zu einer grösseren plastischen Ruhe und Harmonie der Empfin-

dungen sind Erscheinungen welche weit über den Einfluss der Frau von Kalb hinaus liegen.

In den ersten Tagen des April verliess Schiller die Stadt Mannheim, nachdem angeblich zwischen ihm (Fimanté) und Charlotte (Maya) folgendes Zwiegespräch stattgefunden hatte. „Zünde die Lampe an, Maya, dass ich dein Auge noch einmal schauen kann.“ Maya: „Wenn Du nicht weilst, bedarf ich fürder kein Licht; das dumpfe Leben wird in der Finsternis am wenigsten empfunden. Gute Nacht, Fimanté. Ist dies der Abschiedskuss?“ Da erwidert Fimanté-Schiller: „Die Vergangenheit schwindet. Nur Du bist wie meine Seele mir nahe; um mich wehen die Lüfte des Paradieses! — zum letztenmal!“ —

Als Herr von Kalb zum zweitenmal fortgegangen war (nach Frankreich), schrieb seine Frau: „Beschlossen ist also die Geschiedenheit im äusseren und innern Leben, doch nie mit Vorwurf; denn dieses Los war das erträglichste.“ „Einige Monate nach der Abwesenheit des Herrn von Kalb erhielt ich ein Schreiben von F. (Fimanté-Schiller), in welchem er mit scharfem Ausdruck mir darstellt wie es ein falscher Schritt sei, dies Verhältnis nicht ganz zu lösen. „Noch in Jugend — ja in unvergänglicher Jugend des Geistes und des Gemüts, bedürfen Sie nur der Trennung von allem Ertötenden, dass sich Ihre Seele wieder frei entfalten könne — sonst bleibt ewig ihr Bewusstsein entstellt und getrübt.“ Charlotte dachte damals wirklich an eine Scheidung von ihrem Manne und eine Verbindung mit Schiller: „Schmerz ist mir die Trennung, doch Sie kennen die Einsamkeit, die gottgeweihte Stille. Wir fühlen beide: wer eine Seele sein nennt auf dem Erdenrund, der scheidet nie.“ An Schiller schreibt sie zurück: „Heiliges Empfindens Schwermut ist mein Genuss, Nacht ist mein Tag, ich forsche nach dem Inhalt der Plagen.“

Um nun die ins Auge gefasste Scheidung beurteilen zu können, muss man wissen, dass Herr von Kalb ein guter, schöner und hochgebildeter Mann war. Er hat das Verhältnis seiner Frau zu Schiller gekannt und ertragen, er wechselte sogar mit Schiller Briefe und verkehrte freundschaftlich mit ihm. Er scheint also das ganze Verhältnis sowohl aus der Sitte der damaligen Zeit wie aus der Natur der Beiden betrachtet zu haben. Über ihr Verhältnis zu ihrem Gatten äussert Frau von Kalb selbst einmal: „Es ist sonderbar, im Leben oft Personen aneinander gebunden zu sehen, die sich bei den verschiedenen Richtungen ihres Seelenlebens nichts sein können, und sich doch,

nach der Meinung der Welt, alles gelten sollen. Besser wäre für beide ein gänzliches Isoliertsein, denn wie oft sagen wir dann unbewusst feindliche Worte."

Nach Schillers Entfernung von Mannheim fand Charlotte zunächst in dem Umgang mit Sophie Laroche einigen Trost. Dann aber kehrte sie Ostern 1786 nach Thüringen zurück, wo sie auf dem Gute ihres Schwiegervaters zu Kalbsrieth bei Allstedt mit ihrem Sohne lebte. Im April 1787 ging sie nach Gotha und im Sommer nach Weimar, wo sie in den Kreis trat, welcher von Goethe, Herder, Wieland, den Herzoginnen Anna Amalie und Luise, Frau von Stein u. s. w. gebildet wurde.

Von Weimar aus wirkte sie auf Schiller ein, dass er dorthin übersiedeln möchte. Schiller schrieb ihr denn auch Briefe, „in denen die Sprache der Unbefangenheit war, wie das Gemüt sich nur mitteilen möchte einem Wesen, das auf der Bahn des Lebens wir nie zu verlassen gedenken." Am 21. Juli 1787 traf Schiller in Weimar ein. Am 23. Juli 1787 schrieb er darüber an Körner: „Vorgestern Abend kam ich hier an. Am nämlichen Abend sah ich Charlotten. Unser erstes Wiedersehen hatte so viel Gepresstes und Betäubendes, dass mir's unmöglich fällt, es Euch zu beschreiben." Mehrere Tage darauf fährt er fort: „Hier ist, wie es scheint, schon ziemlich über mich und Charlotten gesprochen worden. Wir haben uns vorgesetzt, kein Geheimnis aus unserem Verhältnis zu machen. Charlotte steht bei Wieland und Herder in grosser Achtung. Sie ist jetzt bis zum Mutwillen munter, und ihre Lebhaftigkeit hat auch mich angesteckt." Ferner am 28. Juli 1787: „Mein Verhältnis mit Charlotten fängt an, hier ziemlich laut zu werden, und wird mit sehr viel Achtung für uns beide behandelt. Die Herzogin hat die Galanterie uns heute zusammenzubitten." Am 29. Juli: „Die Stellen im Don Carlos, welche ich auf Charlotte gleichsam berechnet habe, erreichten bei ihr ihre Wirkung ganz." Darauf erwidert Körner am 2. August: „Lasst euch ja durch kleinstädtisches Geschwätz nicht im Genuss eurer Freuden stören. Dass ihr aus eurem Verhältnis kein Geheimnis macht, ist der sicherste Weg, die Lästerung zu entwaffnen."

Eine Zeitlang muss nun der Verkehr zwischen Schiller und Charlotte ein inniger gewesen sein. So schreibt er am 23. Juli an Körner über sie: „Charlotte ist eine grosse, sonderbare weibliche Seele, ein wirkliches Studium für mich, das einem grösseren Geist, als der meinige

ist, zu schaffen geben kann. Mit jedem Fortschritt unseres Umgangs entdecke ich neue Erscheinungen in ihr, die mich, wie schöne Partien in einer weiten Landschaft, überraschen und entzücken. Mehr als jemals bin ich jetzt begierig, wie dieser Geist auf den Eurigen wirken wird.“ Schiller brachte fast seine ganze freie Zeit in Charlottens Gesellschaft zu; sie wurde ihm auch insofern nützlich, als sie ihn mit den Personen und Zuständen des Weimaraner Hofes bekannt machte. Sie trat sogar mit der Körnerschen Familie in brieflichen Verkehr. Am 8. August 1787 schreibt Schiller an Körner: „Unser Verhältnis ist wie die geoffenbarte Religion auf Glauben gestützt. Es ist mir wahrscheinlich, dass der Keim einer unerschütterlichen Freundschaft in uns beiden vorhanden ist; aber er wartet noch auf seine Entwicklung. In Charlottens Gemüt ist übrigens mehr Einheit als in dem meinigen, wenn sie schon wandelbarer in ihren Launen und Stimmungen ist.“ Am 10. September 1787 schreibt Schiller: „Jetzt gehe ich sehr wenig aus, tags zweimal zu Charlotten und zweimal spazieren;“ am 19. Dezember 1787: „Eine Zerstreuung findei ch bei Charlotten oder Wielands; Charlotte sehe ich die Woche drei, höchstens viermal, weil ich jetzt nie als die Abende ausgehe.“ Auch bei Frau von Imhof verbringt er mit Charlotten seine Abende; dort las Corona Schröter Goethes Iphigenie nach dessen erstem Manuskript vor. Grösseren Gesellschaften entzog sich Schiller gern, nur um mit Charlotten verkehren zu können. Er erkannte auch dankbar die unveränderte Freundschaft des Major von Kalb an, welche um so mehr zu bewundern sei, da er seine Frau liebe und Schillers Verhältnis zu ihr kenne. Ob aber seine Billigkeit und Stärke dem Gerede der müssigen Menge und ihrer Ohrenbläserei werde gewachsen sein, das stehe in Frage; denn wenn auch der Glaube an seine Frau niemals bei ihm wanken werde, so habe er doch ein empfindliches Ohr für die zischelnde Welt, die einmal nicht im stande sei, derartige reine Verhältnisse in ihrer Wesenheit zu erfassen (18. August 1787).

Nun geht aus dem Briefwechsel zwischen Schiller und Körner hervor, dass Frau von Kalb zu ihrem Manne im vollen ehelichen Verhältnis gestanden haben muss und dass Schiller in geheime Vorgänge eingeweiht ist. Ob daher Schiller in folgender Stelle bei Herrn v. Kalb wirklich eine Ehescheidung beantragt hat, dürfte zweifelhaft sein. Er schreibt an Körner am 8. August 1787: „Jetzt erwarte ich mit Ungeduld eine Antwort von ihrem Mann auf einen wichtigen Brief

den ich ihm geschrieben.“ Thatsache ist, dass Herr v. Kalb im November 1787 in Weimar ankam und sich ein halbes Jahr dort aufhielt. Frau von Kalb soll damals die Ehe mit ihm doppelt als ein Joch empfunden haben, und Schiller setzte ihr noch von Volkstädt aus, wohin er im Mai 1788 ging, die Notwendigkeit einer Scheidung auseinander. Es ist begreiflich, dass Charlotte als den Hintergrund einer solchen die Vereinigung mit Schiller ansah; in diesem Sinne schrieb sie ihm liebeglühend zurück, aber Schiller schwieg, weil eine viel harmonischere Charlotte ihn gefesselt hatte: Charlotte von Lengefeld.

Als Schiller am 12. November 1788 nach Weimar zurückkehrte, übergab er Charlotte von Kalb einen Brief, worin Lottchen von Lengefeld um deren Freundschaft bat. Die Kalb äusserte darüber: „Sie ist mir stets hold erschienen; aber wie konnte ich für diese zarte Jugend die Hingebung empfinden, die man Freundschaft nennt. Ich sprach zu ihm: ich kann es nicht aussprechen, wie mich Ihr Entschluss bewegt. Mein Segen bleibt Ihnen — aber verschieden ist unsere Ansicht für unsere Zukunft; und so muss sich ergeben, dass unsere gegenseitigen Briefe überlästig sind.“ Schiller bestritt das nicht; doch später erkannte Charlotte von Kalb, es sei ihm empfindlich gewesen. Schiller schrieb um jene Zeit (am 27. November 1788 an Karoline von Beulwitz: „Frau von Kalb habe ich heute besucht und eine recht geistvolle Unterhaltung bei ihr gefunden. Wie sehr wünschte ich ihrem Geist die Welt, für die er eigentlich geschaffen ist. Es liegt unendlich viel Eigenes in ihrer Vorstellungskraft und ihre Blicke sind ebenso scharf wie tief.“ Schon am 20. Oktober 1788 hatte er gegen Körner geäussert: „Ich habe Frau von Kalb diesen Sommer gar wenig geschrieben; es ist eine Verstimmung unter uns, worüber ich Dir einmal mündlich mehr sagen will. Ich widerrufe nicht, was ich von ihr geurteilt habe: sie ist ein geistvolles edles Geschöpf — ihr Einfluss auf mich aber ist nicht wohlthätig gewesen.“

Als Schiller ihr im Februar 1790 seine Verlobung mit Charlotte von Lengefeld anzeigte, soll es zu bitteren Vorwürfen gegen ihn gekommen sein; Frau von Kalb zog sich zurück in den schöngeistigen Kreis der verwitweten Herzogin und sah hier zum ersten Male die Iphigenie von Goethe in jener Aufführung, da Goethe den Orest, Knebel den Pylades und Corona Schröter die Iphigenie darstellten.

Interessant ist es, mit den Berichten Schillers an Körner diejenigen Stellen zu vergleichen, welche in dem Briefwechsel Schillers

mit den Schwestern von Lengefeld in jener Zeit die Person der Frau v. Kalb berühren. Am 1. November 1789 schreibt Karoline v. Lengefeld an Schiller: „Die Stein sagt, dass die Kalb nicht unedel sei, aber neugierig und indiskret und étourdie.“ Darauf antwortet Schiller am 23. November 1789: „Diesen Brief schrieb mir die Kalb. Sie ist doch ein seltsam wechselndes Geschöpf, ohne Talent glücklich zu sein; wie konnte sie also geben, was sie selbst nicht hat? Das Urteil, das man Dir von ihr gefällt hat, finde ich ziemlich richtig. Vor ihrer Neugierde muss man sich hüten; vor ihrer Inkonsequenz, die sie oft verleitet, sogar sich selbst nicht zu schonen; und auch vor ihrer Starkgeistigkeit, die sie leicht verführen könnte, es mit dem Besten Anderer nicht so genau zu nehmen.“ An Lotte und Karoline zugleich schreibt Schiller am 3. Dezember 1789: „Ich habe es nie leiden können bei der Kalb, dass sie so viel mit dem Kopfe hat thun wollen, was man nur mit dem Herzen thun kann. Sie ist durchaus keiner Herzlichkeit fähig. Sonst hat man doch in Verhältnissen, wie meines gegen sie war, Momente der Wärme, die sie auch wirklich hatte; aber ich zweifle, ob sie Wärme geben kann. Ihr lauernder Verstand, ihre prüfende kalte Klugheit, die auch die zartesten Gefühle (ihre eigenen sowohl wie fremde) zerschneidet, fordert Einen immer auf, auf seiner Hut zu sein. Ihr Bild neben dem Eurigen gestellt würde mir gar nicht gut thun. Sie hat mich immer missverstanden, und würde sich auch jetzt in meine neue Lage zu ihr gar nicht zu finden wissen.“

Wenn auch in diesen Ausstellungen viel Wahres liegen mag, so enthalten sie doch auch manche Übertreibungen. Schiller vergisst hier zu sehr, dass er selbst in seinem inneren Menschen die Schattenseiten gehabt hat, welche mit einer Krisis verbunden sind. Er hätte mehr mit sich selbst ins Gericht gehen sollen!

In seinem Briefwechsel mit Goethe erwähnt er Charlotte v. Kalb zweimal. Er schreibt an Goethen am 5. Januar 1798: „Die Charlotte Kalb, höre ich, soll wirklich in Gefahr sein, blind zu werden; sie wäre doch sehr zu beklagen.“ Desgleichen am 6. April 1798: „Heute Mittag, als ich aufstand, fand ich unsere unglückselige Kalb, die ich länger als ein Jahr nicht gesehen und nicht viel verbessert fand. Sie ist womöglich noch materieller geworden, und ihr gespanntes, freudeloses, unerquickliches Dasein hat mir keine gute Stimmung gegeben.“

Schiller hatte noch eine Berührung mit Charlotte von Kalb, wobei er den feinsten Auszug aus seinem früheren Verhältnis zu ihr zu gewinnen sucht. Am 31. Januar 1799 schreibt er ihr folgendes: „Sie machen mir viel Freude, dass Sie mich einen so schönen Nachklang meiner gestrigen Darstellung hören lassen. Der Mann hält sich an das, was geschieht und gehandelt wird; aber die Seele, die der Dichter in sein Werk zu legen wünscht, und welche tiefer liegt als die Handlung selbst, ist nur für die, welche eine Seele fassen können. Und so muss man selbst ein produktives Vermögen in sich haben, wenn man aus einer so mangelhaften Darstellung, als durch diese Werkzeuge möglich war, den Sinn und Geist des Dichters herausfindet. Sie haben mich gefunden, das freut mich, denn im Ganzen dieses Stückes habe ich mein Wesen ausgesprochen.“ Als nach der ersten Aufführung des Wallenstein in Weimar Charlotte von Kalb Schillern ihre Teilnahme ausgedrückt hatte, dankt er ihr also: „Ihr Andenken, teure Freundin, wird seinen vollen Wert für mich behalten. Es ist mir nicht bloss ein schönes Denkmal dieses heutigen Tages, es ist mir ein teures Pfand Ihres Wohlwollens und Ihrer Freundschaft, und bringt mir die ersten schönen Zeiten unsrer Bekanntschaft zurück. Damals trugen Sie das Schicksal meines Geistes in Ihrem freundschaftlichen Herzen und ehrten ein noch unentwickeltes, noch mit dem Stoffe unsicher kämpfendes Talent. Nicht durch das, was ich war und was ich wirklich geleistet hatte; sondern durch das, was ich noch würde leisten können, war ich Ihnen wert. Ist es mir gelungen, Ihre damaligen Hoffnungen von mir wirklich zu machen und Ihren Anteil an mir zu rechtfertigen, so werde ich nie vergessen, wieviel ich davon jenem schönen und reinen Verhältnis schuldig bin.“*)

Man sieht aus diesem wohlthuenden Bekenntnis Schillers, wie die verschönernde Ferne ihn zu einem gerechteren Urteil über Frau von Kalb umgestimmt hat, wenn er auch andrerseits als der gereifte Mann noch viel schärfer die Fehler dieser Dame sieht, als vor zehn oder zwölf Jahren.

Eine Anzahl Billette Goethes an Frau von Kalb beweist, dass auch er das Urteil derselben geschätzt hat. So äussert er sich z. B.: „Ich verlange zu hören, was Sie über meine neuesten Produktionen

*) Vergl. Ernst Köpke, Charlotte von Kalb und ihre Beziehungen zu Schiller und Goethe. 1852. Seite 75 ff. Seite 124 ff.

sagen. Besonders freue ich mich auf Ihre Auslegung des Märchens.“ „Sie sind der Freundschaft fähig, weil Sie persönliche Beziehungen, die Andere nur suchen, zu meiden verstehen.“

Aus allen hier zusammengestellten Zügen geht hervor, dass Charlotte von Kalb ungleich mehr der Eigenart Jean Pauls und Hölderlins verwandt war, als derjenigen Schillers. Auch scheint sie in späteren Jahren materieller geworden zu sein, als sie in früheren war. Wir wollen gern den Versicherungen Schillers glauben, dass sein Verhältnis zu Charlotte von Kalb ein reines gewesen sei; wir danken Gott, dass er seinen Genius noch rechtzeitig aus ihrer betäubenden Atmosphäre gerettet hat. Dass aber auch Jean Paul ihr nicht näher gestanden habe als Schiller, dürfte schwer zu glauben sein. Jean Paul nennt sie seine Titanide und rühmt in hohler Phrase: Charlotte hat zwei grosse Dinge: zwei grosse Augen und eine grosse Seele; aber selbst er räumt ein, dass Armut, Leidenschaft und Kränklichkeit Charlotte von Kalb manchmal bis an die Grenze des Wahnsinnes geführt hätten. Was muss diese Frau innerlich ausgestanden haben, wenn sie in ihren Aphorismen (1815) ausruft: „Hätte ich einen heimatlichen Winkel finden können, so wären meine Stunden wohl früh erhellt gewesen; aber ich sollte noch mehr Druck und Trübe erfahren, und zu meiner Erkenntnis gehört Entlaubung — Sturm — Frost — Erstarrung.“ Als das Motto ihres Lebens stellt sie den Satz auf: „Alle unsere Gesetze sind Folgen der elendesten Armseligkeit und Bedürfnisse, und nicht selten der Klugheit.“ Wie muss es in der Seele einer Frau aussehen, welche n u r diese Ansicht vom Leben hat! Wenn irgendwo das Genialische aus dem Rahmen der Weiblichkeit heraustritt und als das Zerrbild des Genialen erscheint, so ist es bei Charlotte von Kalb. Mag sein, dass sie schwer litt unter dem Zwiespalt zwischen ihrer Geistesanlage und ihrer Lebenslage; das geht vielen Tausenden aber ebenso wie ihr, ohne dass sie deshalb in Exzesse der krankhaften Selbstübergipfelung verfallen. Vielleicht war Charlotte von Kalb eine ursprünglich gross angelegte Natur; aber ihr Wille hat diese Anlage nicht ausgebildet, nicht gereinigt. Vielmehr verzehrte eine krankhafte Empfindungsschwelgerei den letzten Rest von Aktivität. Charlotte von Kalb ist eine völlig passive Natur, welche ihre Geistesfunken zu Meteoren aufbauschen möchte; aber Grössenwahn ist noch keine Hoheit der Seele, phrasen- und thränenreiche Schwärmerei ist keine gesunde Mystik, ästhetische Geniesslichkeit ist

nicht die Schaffens- und Genussfreudigkeit des „ästhetischen Menschen“ im Sinne Schillers. Wäre Charlotte von Kalb die Frau eines Schiller oder Goethe geworden, so hätte sie nur dämonisch aufregend, nicht versöhnend und begeisternd gewirkt. Sie hat es niemals zur Klarheit des Denkens gebracht, sie ersetzt die weibliche Herzenswärme durch einzelne düstere Feuersäulen des kalten Verstandes, sie stammelt trunken wie eine Pythia, und quält sich mühsam zu einzelnen Geistreichigkeiten hinauf, um ihren Rückfall in die Sinnlichkeit vor sich und Anderen zu beschönigen.

Wir können es verstehen, wenn Stahr sie in seinem Buche „Schillers Frauengestalten“ eine hysterische Kokette nennt. Wir stimmen Goedeke zu, wenn er sagt: „Der trauliche Verkehr, der sich zwischen ihr und Schiller in Mannheim begründete, war vielleicht der einzige Sonnenblick in dem düsteren Leben dieser geistvoll excentrischen Frau.“ Wir müssen uns aber gegen die Ehrenrettung wenden, welche Emil Palleske in seinem Buche „Charlotte“ 1879 an ihr versucht hat — derselbe Mann, welcher „Schillers Leben und Werke“ geschrieben hat. Wie verächtlich wird doch hier der „Schriftsteller“, wenn er handwerksmässig Bücher verfasst. Er schämte sich nicht, gegen Schiller die Äusserungen zu schleudern: „Schiller bekannte sich in einem Briefe an seine Braut als Miterben menschlicher Leidenschaft, und durch dieses Bekenntnis sind alle die giftigen (?!) Worte, welche er in den Tagen des Kampfes über Charlotte schrieb, vollständig erklärt und fast entkräftet.“ „Sie wurde von Schillern den beiden Schwestern von Lengefeld durch einen unschönen Kommentar verraten.“ Palleske ist — naiv genug, immer und immer wieder sich in das Bild der Charlotte von Kalb zu verlieben und auf dieses Bild seine ganze Verteidigung zu gründen; ja er wird so kindisch, dass er den erst von ihm geschmähten Schiller zur Verherrlichung der Kalb wieder heranzieht: „Wer hebt den ersten Stein gegen eine Frau auf, die für den ausgesprochensten Liebling der Nation die zärtlichste Neigung empfand?“ Und derselbe Palleske giebt zu, dass Charlotte von Kalb eine geschraubte, zerklüftete Schreibweise gehabt habe; er missbilligt sogar, dass sie mehr als einmal (!) daran gedacht hat, die sie fesselnden Bande zu lösen und ihren „Freunden“ als Gattin in ein ruheloses Leben zu folgen. „Später verlockte sie Jean Paul durch sinneverwirrende, heimlich bestrickende Liebesreden zu der Hoffnung, es sei auf ein Bündnis für das ganze Leben abgesehen.“ Was für

eine Begriffsverwirrung muss solch ein jämmerlicher Buchschreiber in den Köpfen der Halbgebildeten anrichten, wenn er eine Schillerbiographie schreiben durfte, welche zwölf Auflagen erlebt hat? Wie erbärmlich muss die ästhetische Bildung gewisser Klassen sein, wenn sie derartige oberflächliche Schönrednerei für bare Münze nimmt.*)

*) Vergl. Richard Weltrich in den Berichten des Freien deutschen Hochstifts 1885/86, Heft 2.

II.

Schiller und Charlotte von Lengefeld.

Drei Charlotten haben das Herz des grossen Dichters nach einander ausgefüllt. Den an der Schwelle des Jünglingsalters stehenden fesselt die mädchenhaft knospende Charlottte von Wolzogen, und er liebt in ihr nur seine eigenen Träume von Liebe. Den Gegenpol zu ihrer Unterweiblichkeit bildet die Überweiblichkeit der Charlotte v. Kalb, welche einer wahren Liebe als eines Gegensatzes gar nicht fähig war, sondern die Liebe nur als schwelgerischen ästhetischen Selbstgenuss, als Spiel mit ihrem Gegenstück behandelte. Von ihrer dunkeln Folie hebt sich um so leuchtender die echte Weiblichkeit der Charlotte von Lengefeld ab, deren Bild dem Gedicht „Würde der Frauen" und der Schilderung der deutschen Frau und Mutter in der „Glocke" zu Grunde liegt. Charlotte von Lengefeld ist noch lange nicht in dem Masse gekannt und gewürdigt, als sie es verdient; sie ist die reinste, harmonischste unter den geistig bedeutenden Frauen des klassischen Kreises. Man kann sie als die weibliche Verwirklichung jenes „ästhetischen Menschen" bezeichnen, welcher im Munde ihres Gatten das Höchste bedeutet, was ein Sterblicher überhaupt auf Erden in Charakterbildung erreichen kann. Während Goethe „die Natur" in der Person des Mannes (und darum auch in seiner Dichtung) vollendet darstellt, so verkörpert sie diese „Natur" in weiblicher Form und obendrein die „Freiheit" Schillers. Die Einwirkungen Goethes und Charlottens von Lengefeld zugleich bezeichnen den Höhepunkt in Schillers Leben; aus diesen Einflüssen, verbunden mit seiner Begabung und seiner rastlosen Willensarbeit, erklären sich seine reifsten Schöpfungen. Charlotte von Lengefeld hat im Verein mit Schiller die Ehe zu einem Ideal hinangehoben, wie es Goethe kaum geahnt hat; sie ist unter den deutschen Frauen aller Zeiten eine Art von Madonna,

denn bis an ihr Ende behält sie etwas Jungfräuliches und bleibt sie eine ausgezeichnete Mutter. Sie offenbart zugleich aber in schlagender Weise, wie der Gattin nicht die Kinder, sondern der Mann das Höchste, das Unersetzliche ist; bis zu ihrem Tode — und sie hat Schillern lange überlebt — ist ihr der Gatte nächst Gott Alles gewesen. Ihr gebührt der wärmste Dank des deutschen Volkes für das, was sie Schillern in ihrer Person geschenkt hat; und wenn sie auch selbst in ihrer demütigen Liebe tief unter Schillern sich stellt, so war sie doch damals das einzige Weib, welches ihm geistig ebenbürtig war. Schillers Verdienst aber war es, dass er die Flamme düsterer Liebesglut niederschlug in seinem Innern, um von dem reinen Feuer der Charlotte von Lengefeld sein Herz erwärmen und seinen Lebensgang erhellen zu lassen.

Es giebt noch andere Frauen in jenem Kreise, welche an Geist in dem Sinne von Geistreichigkeit die Charlotte von Lengefeld übertrafen: ihre eigene Schwester, Karoline von Wolzogen, Frau von Stein und Karoline von Humboldt, geb. von Dacheröden; aber an Gemüt, an reinster Weiblichkeit, an harmonischer Durchbildung, vielleicht auch an Nachhaltigkeit der inneren Entwicklung, kommt ihr keine derselben gleich. Wir sagen das im Gegensatz zu dem von uns hochgestellten Wilhelm von Humboldt, welcher, im Jahre 1808 von seinem Ministerresidentenposten in Rom abberufen, an seine dort zurückgelassene Gattin schrieb: „Wieder bin ich jetzt in Deutschland, wo ich doch so viele Frauen gesehen; überall fühle ich, dass Du einzig bist, dass so viel Selbständigkeit und so viel Liebe, so viel tiefe Grösse und so viel himmlische Weiblichkeit nirgends auf der Welt sind als in Dir.“ Es kann uns nicht einfallen, die Richtigkeit dieses Urteils vom Humboldtschen Standpunkte aus bestreiten zu wollen; hätte aber Humboldt so genau erfahren, wie wir es heutzutage wissen, dass der Lebensgang der Charlotte von Schiller ebenso eine Märtyrerlaufbahn war wie derjenige ihres Gatten, so hätte er unbeschadet seiner Liebe zu seiner Frau jenen Ausspruch wohl etwas ermässigt.

Alles in allem genommen steht uns die Witwe noch höher als die Braut und die Gattin Schillers. Charlotte von Lengefeld hat sich durch ihre Leiden zu einem Seelenadel, zu einer Frömmigkeit ohnegleichen verklären lassen: der Schwerpunkt ihres einsamen Lebens fällt nach dem Tode ihres Mannes in ihren verborgenen innersten Verkehr mit Gott durch das Medium ihres heimgegangenen Gemahls. —

Die erste Spur der Familie von Lengefeld findet sich in einem Briefe Schillers an Frau von Wolzogen vom 7. Juni 1784, wo er von Mannheim aus schreibt: „Gestern bekam ich wieder Visitenkarten von Herrn von Beulwitz und Frau von Lengefeld, die aus der Schweiz zurückkommen.“ Frau von Lengefeld (Juliane Luise, geborne von Wurmb, verw. Oberhofmeisterin in Rudolstadt, 1743 bis 1823) kam damals mit ihren beiden Töchtern und dem mit der älteren Karoline versprochenen Herrn von Beulwitz von Vevay zurück. Karoline hatte sich bereits im 16. Lebensjahre mit dem Genannten verlobt und heiratete diesen 1785; sie liess sich später wieder von ihm scheiden und heiratete Wilhelm von Wolzogen, welcher bei Gelegenheit eines 1783 von den Lengefeldschen Damen seiner Mutter in Stuttgart gemachten Besuches eine Leidenschaft für sie gefasst hatte.

Als nun Schiller von Weimar aus einen Ausflug nach Meiningen und Bauerbach unternahm (zwischen dem 22. und 24. November 1787), verlebte er zehn frohe Tage, besonders in Bauerbach bei Frau von Wolzogen, und kehrte mit deren Sohne Wilhelm am 5. Dezember über Rudolstadt, wo sie am 6. Dezember gegen Abend eintrafen, am 7. Dezember nach Weimar zurück. Eben bei dieser Gelegenheit wurde er von Wilhelm von Wolzogen in das Haus der Frau von Lengefeld eingeführt. Karoline berichtet darüber (a. a. O. I, 228 ff.): „Wir kehrten aus der Schweiz zurück. Nachdem wir Schillers Eltern mit der Frau von Wolzogen auf der Solitude besucht hatten, wollten wir auch die Bekanntschaft Schillers in Weimar machen. Er erschien bei uns, als wir eben abreisen wollten. Seine hohe, edle Gestalt frappierte uns; aber es fiel kein Wort, was lebhafteren Anteil erregte. Es wunderte uns, dass ein so gewaltiges und ungezähmtes Genie ein so sanftes Äussere haben konnte.“ „An einem trüben Novembertage im Jahre 1787 kamen zwei Reiter die Strasse herunter. Sie waren in Mäntel eingehüllt; wir erkannten unseren Vetter Wilhelm von Wolzogen, der andere Reiter war uns unbekannt. Der Vetter bat um die Erlaubnis, seinen Reisegefährten, Schiller, der seine verheiratete Schwester und Frau von Wolzogen in Meiningen besuchte, am Abend bei uns einzuführen.“ „Schiller fühlte sich wohl und frei in unserem Familienkreise. Entfernt vom flachen Weltleben galt uns das Geistige mehr als alles; wir umfassten es mit Herzenswärme, nicht befangen von kritischen Urteilen und Vorurteilen, nur der eigenen Richtung unserer Natur folgend. Dieses war es, was er

bedurfte, um sich selbst im Umgange aufzuschliessen. Zu unserer Freude sprach er beim Abschiede den Plan aus, den nächsten Sommer in unserem schönen Thale zu verleben.“ An Körner schrieb Schiller über dieses erste Zusammentreffen von Weimar aus am 8. Dezember 1787: „In Rudolstadt habe ich mich auch einen Tag aufgehalten, und wieder eine recht liebenswürdige Familie kennen gelernt. Eine Frau von Lengefeld lebt da mit einer verheirateten und einer noch ledigen Tochter. Beide Geschöpfe sind (ohne schön zu sein) anziehend, und gefallen mir sehr. Man findet hier viel Bekanntschaft mit der neuen Litteratur, Feinheit, Empfindung und Geist. Das Klavier spielen sie gut, welches mir einen recht schönen Abend machte.“

Im April 1788 zog Schiller nach Volkstädt bei Rudolstadt, und schrieb darüber an Körner am 26. Mai: „In der Stadt selbst habe ich an der Lengefeldschen und Beulwitz'schen Familie eine sehr angenehme Bekanntschaft, und bis jetzt noch die einzige, wie sie es vielleicht auch bleiben wird. Doch werde ich eine sehr nahe Anhänglichkeit an dieses Haus, und eine ausschliessende an irgend eine einzelne Person aus demselben, sehr ernstlich zu vermeiden suchen.“

Über die weitere Entwicklung der gegenseitigen Beziehungen hören wir nun am besten wieder Karoline v. Wolzogen: „In unserem Hause, so schreibt sie, begann für Schiller ein neues Leben. Lange hatte er den Reiz eines freien freundschaftlichen Umgangs entbehrt; uns fand er immer empfänglich für die Gedanken, die eben seine Seele erfüllten. Er fühlte immerwährend das Bedürfnis eines Lebens in Ideen, und meine Stimmung begegnete ihm. Innerlich lebte auch ich in meiner Ideenwelt, und besonders las ich philosophische Schriften. Eine angeborne Heiterkeit des Geistes verliess mich selten.“ „Wie ein Blumen- und Fruchtgewinde war das Leben dieses ganzen Sommers mit seinen genussreichen und bildenden Tagen und Stunden für uns alle. Schiller ward ruhiger, klarer, seine Erscheinung wie sein Wesen anmutiger, sein Geist den phantastischen Ansichten des Lebens, die er bis dahin nicht ganz verbannen konnte, abgeneigter. Meiner Schwester ging neue Lebenshoffnung und Freude im Herzen auf, und ich wendete mich wieder mehr zum wahren Genuss des Lebens im Glück einer neubeseelenden Freundschaft. Alles, was uns umgab, genoss und teilte diesen freundlichen Zauber.“ „Meine Schwester konnte wohl in jedem Sinne eine wünschenswerte Verbindung für Schiller sein. Sie hatte eine sehr anmutige Gestalt und Gesichtsbildung.

Der Ausdruck reinster Herzensgüte belebte ihre Züge, und ihr Auge blitzte nur Wahrheit und Unschuld. Sinnig und empfänglich für alles Gute und Schöne im Leben und in der Kunst, hatte ihr ganzes Wesen eine schöne Harmonie. Mässig, aber treu und anhaltend in ihren Neigungen, schien sie geschaffen, das reinste Glück zu geniessen. Sie hatte Talent zum Landschaftzeichnen; auch sprach sich jedes erhöhtere Gefühl in ihr oft in Gedichten aus, unter denen einige voll Grazie und sanfter Empfindung sind.“ „Wir lebten in innigster Vertraulichkeit; alle meine Gedanken und Gefühle gingen in sie über, und ihr Glück war meine herzlichste Sorge, ja meine einzige Lebenshoffnung.“ „Mit Freuden nahm ich wahr, dass der Wunsch einer festen Lage auch in Schiller oft aufdämmerte. Das blosse Schriftstellerleben ohne Sicherheit in einer bürgerlichen Existenz war mir ängstlich. Die Theaterwelt schien mir von der Sphäre des häuslichen Lebens abzuführen, und der stillen höheren Produktion der Poesie nicht günstig.“

An seinen Schwager Reinwald schreibt Schiller von Volkstädt aus am 9. Juli 1787: „Ich bringe jetzt einige Monate vom Sommer in einer schönen Gegend bei Rudolstadt zu, wo mich eine überaus liebliche Natur und der Umgang mit der vortrefflichen Familie von Lengefeld und Beulwitz für die Gesellschaften schadlos hält, die ich in Weimar verlassen habe. Ich arbeite wie ein Lasttier, aber ich bin gesund und meistens auch vergnügt.“

Schon am 19. November 1787 hatte Schiller an Körner geschrieben: „Bei einer ewigen Verbindung, die ich eingehen soll, darf Leidenschaft nicht sein.“ Einen tiefen Blick aber thun wir in sein Seelenleben, wenn wir die erschütternde Klage hören, welche er einem Briefe an Körner vom 7. Januar 1788 anvertraut: „Alle meine Triebe zu Leben und Thätigkeit sind in mir abgenutzt; ich führe eine elende Existenz, elend durch den inneren Zustand meines Wesens. Ich muss ein Geschöpf um mich haben, das mir gehört, das ich glücklich machen kann und muss, an dessen Dasein mein eigenes sich erfrischen kann. Du weisst nicht, wie verwüstet mein Gemüt, wie verfinstert mein Kopf ist, und alles dies nicht durch äusseres Schicksal, sondern durch inneres Arbeiten meiner Empfindungen. Wenn ich nicht Hoffnung in mein Dasein verflechte, Hoffnung, die fast ganz aus mir entschwunden ist; wenn ich die abgelaufenen Räder des Denkens und Empfindens nicht von neuem aufwinden kann, so ist es um mich geschehen. Eine philosopische Hypochondrie verzehrt meine Seele, alle ihre Blüten

drohen abzufallen. Ich bedarf eines Mediums, durch das ich die anderen Freuden geniesse. Freundschaft, Geschmack, Wahrheit und Schönheit werden mehr auf mich wirken, wenn eine ununterbrochene Reihe feiner, wohlthätiger häuslicher Empfindungen mich für die Freude stimmt und mein erstarrtes Wesen wieder durchwärmt. Ich bin bis jetzt als ein isolierter fremder Mensch in der Natur umhergeirrt und habe nichts als Eigentum besessen. Alle Wesen, an die ich mich fesselte, haben etwas gehabt, das ihnen teurer war als ich, und damit kann sich mein Herz nicht behelfen.“ Endlich am 18. Januar 1788: „Ich bin in meiner jetzigen Lage nicht glücklich; ich habe seit vielen Jahren kein ganzes Glück gefühlt, und zwar darum, weil ich die Freuden mehr naschte als genoss; weil es mir an innerer gleicher und sanfter Empfänglichkeit mangelte, die nur die Ruhe des Familienlebens giebt.“

Diese Bekenntnisse Schillers sind für uns von unersetzlichem Wert. Sie bezeugen, dass alle seine Liebesanwandlungen nur Phantasiespiel gewesen sind, bei denen sein Herz gehungert hat; dass er seinen edlen inneren Menschen aus allen Berührungen mit weiblichen Wesen gerettet hat. Kann man den Segen der Ehe und des Familienlebens tiefer erfassen, als es hier Schiller gethan hat? Allerdings hofft oder verlangt er sehr viel von einer Frau; aber er fühlt eben auch, dass er mehr giebt, als er jemals von einem weiblichen Wesen empfangen kann.

Ende Januar 1788 kam Charlotte von Lengefeld nach Weimar zum Besuche bei Frau von Imhof, der Schwester der Frau von Stein; und so bildete sich zwischen ihr und Schiller ein Verkehr, wenn auch zunächst nur ein litterarischer. Als sie nach Rudolstadt zurückkehrte, schrieb ihr Schiller: „Sie werden gehen, liebstes Fräulein, und ich fühle, dass Sie mir den besten Teil meiner jetzigen Freude mit hinwegnehmen.“ Ende Mai folgte ihr Schiller und wohnte von da ab in dem Dorfe Volkstädt bei Rudolstadt. Dort arbeitete er während des Tages angestrengt in seiner Wohnung, am Abend aber wanderte er nach Rudolstadt, um mit den Schwestern den angenehmsten geistigen Verkehr zu pflegen. Das oftmalige Sehen hielt ihn aber nicht ab, obendrein auch einen lebendigen Briefwechsel zu unterhalten. Bald schreibt er an beide Schwestern zugleich, bald an Lotte allein, und umgekehrt richtet bald die ältere, bald die jüngere ihre Zeilen an ihn; doch überwiegen bedeutend die Briefe zwischen Schiller und Lotte. Lange Zeit besteht der Ton dieser Briefe in einem geselligen

Plaudern, welches in seiner Harmlosigkeit und Jugendfrische ungemein wohlthuend berührt, auch wenn es zunächst keinen tieferen Gehalt hat. Eine ganze Anzahl haben zunächst nur den Umfang von Billetten; nirgends aber stossen wir auf eine solche Menge von Zetteln, wie sie die Sammlung der Goetheschen Briefe an Frau von Stein enthält. Es ist bezeichnend, dass derartige kurze Billette mehr bei Karoline als bei Charlotte vorkommen.

Bereits im September (?) 1788 schreibt Schiller an beide Schwestern: „Ich kann mich gar nicht mit der Idee versöhnen, dass ich Sie einmal wieder verlassen soll. Längst schon hasste ich meine isolierte Existenz; es ist eine notwendige Bedingung meiner Glückseligkeit, mich als den Teil eines Ganzen zu fühlen. Alle Bitterkeiten, die von jeher in mein Leben gemischt worden sind, haben keine andere Quelle gehabt, als meine Einsamkeit in dieser geselligen Schöpfung; und die vielen fehlgeschlagenen Versuche, die ich angestellt habe, ihr zu entfliehen, haben sie nur noch drückender und unleidlicher gemacht.“ Darauf antwortet ihm Karoline: „Sie wissen, ich sagte es Ihnen oft, welch schönen Einfluss Ihre Freundschaft auf mein Leben hat, wie mein Dasein weiter, reicher und wahrer durch die Aufschlüsse Ihrer grossen Seele wird — ich kann es nicht dulden, dass sich Wolken zwischen uns zusammenziehen; ich wünsche zu sehr, dass ewige Klarheit zwischen uns sei.“ Desgleichen schreibt Schiller an Charlotte im November: „Alles Gute und Schöne, wie Sie schon aus dem lieben Evangelium wissen, hat wie die Sakramente eine unsichtbare Wirkung und ein sichtbares Zeichen.“

Nun folgen schnell hintereinander eine Reihe bedeutsamer Ergüsse. Karoline schreibt an Schiller am 18. November 1788: „So wie Sie hat es noch niemand verstanden, die Saiten meines innersten Wesens zu rühren — bis zu Thränen hat es mich oft bewegt, mit welcher Zartheit Sie meine Seele in trüben Momenten gepflegt, getragen haben. Wie nötig ist es mir, in der Hoffnung zu leben; Erinnerung allein würde mein Herz zerreissen. Nur Sie in unserer Nähe, und dann mögen die Parzen noch hinzuspinnen, was ihnen sonst gefällt.“ Am 4. Dezember schreibt Schiller an beide Schwestern: „Es ist selten, dass sich eine gewisse Freiheit in der Moralität und in der Beurteilung fremder Handlungen oder Menschen mit dem zartesten moralischen Gefühl und mit einer instinktartigen Herzensgüte verbindet wie bei Körner. Er hat ein kühnes und philosophisch auf-

geklärtes Gewissen für die Tugenden und Fehler Anderer, und ein ängstliches für sich selbst.“ Schiller an Karoline am 10. Dezember: „Was Sie von der Geschichte sagen, ist gewiss ganz richtig, und der Vorzug der Wahrheit, den die Geschichte vor dem Roman voraus hat, könnte sie schon allein über ihn erheben. Es fragt sich nur, ob die innere Wahrheit, die ich die philosophische und Kunstwahrheit nennen will, und welche in ihrer ganzen Fülle im Roman oder in einer andern poetischen Darstellung herrschen muss, nicht ebensoviel Wert hat als die historische. Man lernt auf diesem Wege den Menschen und nicht den Menschen kennen, die Gattung und nicht das sich so leicht verlierende Individuum. In diesem grossen Felde ist der Dichter Herr und Meister. Aber gerade der Geschichtschreiber ist oft in den Fall gesetzt, diese wichtigere Art von Wahrheit seiner historischen Richtigkeit nachzusetzen; ihm fehlt die Freiheit, mit der sich der Künstler mit schöner Leichtigkeit und Grazie bewegt. Ich werde immer eine schlechte Quelle für einen künftigen Geschichtsforscher sein, der das Unglück hat, sich an mich zu wenden. Die Geschichte ist überhaupt nur ein Magazin für meine Phantasie, und die Gegenstände müssen sich gefallen lassen, was sie unter meinen Händen werden.“ Wir ersehen schon aus diesen Auslassungen mit Genugthuung, dass Schiller brieflich und mündlich im Verkehr mit den Schwestern von Lengefeld sich ganz auf derselben geistigen Höhe bewegen kann, wie in dem Briefwechsel mit Körner und Goethe.

Am 29. Dezember 1788 schreibt Karoline an Schiller: „Unsere eigentliche wahre Welt ist doch nur da, wo bleibender Anteil und Liebe unser Herz beleben; als Erscheinung zerfliesst man ohne jene im Meer der Erscheinungen um sich her! Dass man ihre Existenz nicht nach der seinen messen und vergleichen kann, verstehe ich wohl. Süss und teuer ist das Gefühl, dass wir in Ihre Herzenswelt gehören, und dass unsere Nähe Ihnen Freude macht.“ Schiller an Charlotte am 3. Januar 1789: „Um glücklich zu sein, muss ich in einem gewissen sorgenfreien Wohlstand leben, und dieser muss nicht von Produkten meines Geistes abhängig sein.“ Schiller an beide Schwestern am 12. Januar 1789: „Sonst glaube ich übrigens doch, dass sich noch Fälle denken lassen, in welchen Liebe, mit einem ungewöhnlichen Feuer behandelt, durch sich selbst — als ein inneres Ganze — auch ohne Moralität imponieren kann. Ein Mensch, der liebt, tritt so zu sagen aus allen übrigen Gerichtsbarkeiten heraus, und steht bloss

unter den Gesetzen der Liebe. Es ist ein erhöhteres Sein, in welchem viele andere Pflichten, viele andere moralische Massstäbe nicht mehr auf ihn anzuwenden sind."

Schillers Verlobung und der Briefwechsel mit seiner Braut.

(Schiller und Lotte. 1788—1805. 3 Bde. Bearb. von Wilh. Fielitz. 1879).

Ehe Charlotte von Lengefeld ihren nachmaligen Gatten kennen lernte, verkehrte sie viel mit Frau von Stein auf deren Gute Kochberg (eine Stunde nördlich von Rudolstadt). Frau von Stein scheint sehr bildend auf sie eingewirkt zu haben; wenigstens spricht Charlotte immer mit grosser Hochachtung von ihr. Auch haben sich beide Frauen während ihres ganzen ferneren Lebens eine treue Freundschaft bewahrt. Frau von Stein war es, welche einen schottischen Kapitän, Henry Heron, der Charlotte von Lengefeld zuführte. Wir wissen, dass er sich in das Stammbuch des jungen Mädchens einschrieb, aber bald wieder über England nach Ostindien abreisen musste. Am 2. August 1787 richtete er von Rotterdam aus seinen letzten Brief an Charlotte von Lengefeld, worin er eine von Charlotte ihm geschenkte, aus dem Jahr 1784 stammende schwarze Silhouette als ein teures Andenken erwähnt. Dieser Abschiedsbrief lässt allerdings auf eine keimende Liebe in Heron schliessen; dass sie aber über einen blossen Freundschaftsverkehr hinausgelangt sei, ist sehr unwahrscheinlich. Die Schlussworte lauten: „Ich habe eine kleine schwarze Gefährtin (eben die Silhouette), sie wird beständig meine Gespielin sein. Ihr ruhiges heiteres Aussehen wird manche schwere Stunde mir erleichtern, und in der Betrachtung derselben werde ich mich belebt fühlen durch einige der reinen Gedanken, die das Urbild beseelen."

Charlotte von Lengefeld hat sich später über diese Beziehung zu Heron gegen Schiller geäussert; es wäre aber ein völlig überflüssiges Grübeln, ob und wieweit sie Herons Neigung erwidert habe. Es genügt für uns zu erfahren, dass nach einer längeren geistigen Einwirkung sie Schillern ihr Herz völlig erschloss und ergab, und dass auf dieser gesunden Grundlage sich eine treue eheliche Liebe entwickeln konnte. Erst im Sommer 1789 erklärte sich Schiller gegen Karoline über seine Liebe zu Charlotten; er fragte zunächst bei der älteren Schwester an, weil diese als verheiratete Frau sich freier äussern durfte. Karoline eröffnete ihm die begründete Aussicht auf

die Gegenliebe Lottens, und nun schrieb Schiller am 3. August an Lotte: „Ist es wahr, teuerste Lotte? Darf ich hoffen, dass Karoline in Ihrer Seele gelesen und aus Ihrem Herzen mir beantwortet hat, was ich mir nicht getraute zu gestehen? O wie schwer ist mir dies Geheimnis geworden, das ich, so lange wir uns kennen, zu wahren gehabt habe.“

Noch an demselben Tage schreibt Schiller des Abends an beide Schwestern zugleich: „Dieser heutige Tag ist der erste, wo ich mich ganz glücklich fühle. Nein! ich habe nie gewusst, was glücklich sein ist, als heute. Liebste teuerste Freundinnen, ich verlasse eben meinen Körner; in der ersten Freude des Wiedersehens war es mir unmöglich, ihm etwas zu verschweigen, was ganz meine Seele beschäftigte. O ich weiss nicht, wie mir ist. Es ist das erste Mal, dass ich diese so lange zurückgehaltenen Empfindungen gegen den Freund ausgiessen konnte. Dieser heutige Morgen bei Ihnen, dieser Abend bei meinem teuersten Freunde — so viel Freude gewährte mir noch kein einziger Tag meines Lebens. Körner kündet mir noch an, dass er bereit sei, Dresden zu verlassen und Jena zu seinem Aufenthalt zu wählen. Innerhalb eines Jahres kann ich hoffen, auch von ihm unzertrennlich zu werden. Welch schöne himmlische Aussicht liegt vor mir. Welch göttliche Tage werden wir einander schenken! Wie selig wird sich mein Wesen in diesem Zirkel entfalten! Ich fühle, dass eine Seele in mir lebt, fähig für alles, was schön und gut ist. Ich habe mich selbst wiedergefunden und lege einen Wert auf mein Wesen, weil ich es Ihnen widmen will. Ja, Ihnen sollen alle meine Empfindungen gehören, alle Kräfte meines Wesens sollen Ihnen blühen! Ihnen will ich leben und meines Daseins mich erfreun! Ihre Seele ist mein — und die meinige ist Ihnen.“

Hieran reiht sich nun die köstlichste Blütenfülle von Herzensoffenbarungen der beiden Liebenden — eine realistische Poesie, welche ungezählte Liebeslieder in den Schatten stellt und uns hineinsehen lässt in eine ebenso reine wie reiche Seele. So schreibt Schiller an Lotte am 25. August 1789: „Mit bangen Zweifeln liessest Du mich ringen, und ich weiss nicht, welch seltsamer Kälte ich oft in Dir zu begegnen glaubte, die meine glühenden Geständnisse in mein Herz zurückzwangen. Ein wohlthätiger Engel war mir Karoline, die meinem furchtsamen Geheimnis so schön entgegen kam. Ich habe Dir Unrecht gethan, teure Lotte! Die stille Ruhe Deiner Empfindungen habe

ich verkannt, und einem abgemessenen Betragen zugeschrieben, das meine Wünsche von Dir entfernen sollte." „Ich kann mir die Resignation, die Genügsamkeit nicht geben, die eine Stärke weiblicher Seelen ist. Ungeduldig strebt die meinige, alles zu vollenden, was noch nicht vollendet ist." An demselben Tage schreibt Schiller an Karoline: „Wir haben einander gefunden, die wir für einander nur geschaffen gewesen sind. In mir lebt kein Wunsch, den meine Karoline und Lotte nicht unerschöpflich befriedigen können. Und wohl mir, Teuerstes meiner Seele, wenn ihr in mir findet, was euch glücklich machen kann. So lange ich fürchten muss, dass euch Mängel in mir überraschen können, worauf ihr nicht bereitet waret, so lange seid ihr nicht mein auf ewig." „Bereite Dich, edles Geschöpf, in mir nichts zu finden, als die Kraft zum Vortrefflichen, und einen begeisterten Willen, es zu üben. Deine schöne Seele will ich auffassen, Deine schönen Empfindungen verstehen und erwidern; aber ein Misston in den meinigen muss Dich weder betrüben noch befremden. Du glaubst an meine Seele, und auf diesen Glauben will ich bauen."

Lotte an Schiller am 27. August 1789: „Meine Hand hätte ich vielleicht hingeben können und müssen, nicht durch Zwang, sondern durch meiner Mutter Wünsche, aber nicht mein Herz voll warmer treuer Liebe zu Dir." (Frau von Lengefeld hatte gewünscht, eine Verbindung zustande zu bringen zwischen ihrer Tochter Charlotte und dem Kammerjunker von Ketelhodt.)

Lotte an Schiller den 4. September 1789: „Mir erscheinst Du immer in gleichem Lichte, mein Lieber; warm und treu stünde Dein Bild vor meiner Seele, wenn auch niemand Deinen Wert kennte; ich liebe Dich um Deiner selbst willen."

Lotte an Schiller den 6. September 1789: „Es giebt eigentlich keine Entfernung für Seelen, die sich lieben; ich fühle es klar, Du bist mir immer nahe. Oft ist mir der Gedanke so auffallend, dass ich Dich nicht sehe, und doch Deine Nähe so fühle. Wir brauchen nichts ausser uns zu suchen. Reich in Deinem Geiste wird der meine sich freuen, dem Fluge des Deinen zu folgen, und in Deinem und meinem Herzen wird ewiger Frühling der Liebe blühen."

Lotte an Schiller den 7. September: „In Dein Herz, Geliebter, will ich die geheimsten Gefühle meiner Seele legen, Dir jede Empfindung mitteilen; es ist mir ein schöner Gedanke, dass Du uns ohne Rücksichten ganz frei Deine Seele vorhältst. Du wirst uns da-

durch immer lieber, wenn Du es noch mehr werden kannst. O gewiss! wir werden es nie bereuen, alles Glück unseres Lebens auf Deine Liebe gesetzt zu haben. Ich möchte die Sprache so wie Du in meiner Gewalt haben, um Dir es sagen zu können, was ich fühle. Aber Du verstehst mich ohne Wort.“

Schiller an Lotte und Karoline den 7. September: „Die Liebe muss hinter sich wie vor sich Ewigkeit sehen. Trennung — ich kenne, ich suche keine andre mehr als diejenige, die uns von allem — also auch von jeder Erinnerung trennt. Mein ganzes zeitliches und ewiges Leben ist an diesem einzigen Haar befestigt; und reisst dies, so habe ich nichts mehr zu verlieren.“

Schiller an Lotte und Karoline den 10. September: „O meine teure Karoline! Meine teure Lotte! Wie so anders ist jetzt alles um mich her, seitdem mir auf jedem Schritte meines Lebens nur euer Bild begegnet. Wie eine Glorie schwebt eure Liebe um mich, wie ein schöner Duft hat sie mir die ganze Natur überkleidet. Ich komme von einem Spaziergange zurück. Nie habe ich es noch so sehr empfunden, wie frei unsere Seele mit der ganzen Schöpfung schaltet — wie wenig sie doch für sich selbst zu geben imstande ist, und alles alles von der Seele empfängt. Nur durch das, was wir ihr leihen, reizt und entzückt uns die Natur; grossmütig küssen wir den Spiegel, der uns mit unserem eigenen Bilde überrascht. Wie würden wir auch sonst das ewige Einerlei ihrer Erscheinungen ertragen, die ewige Nachahmung ihrer selbst. Nur durch den Menschen wird sie mannigfaltig; nur darum, weil wir uns verneuen, wird sie neu. Bewundernswert ist mir aber immer die erhabene Einfachheit und dann wieder die reiche Fülle der Natur; und wie wohlthätig ist uns doch wieder diese Identität, dieses gleichförmige Beharren der Natur. Wie unglücklich wären wir, wenn wir die fliehenden Schätze der Vergangenheit nicht bei dieser unveränderlichen Freundin in Sicherheit bringen könnten.“ „Auch habe ich nie so frei und kühn die Gedankenwelt durchschwärmen können als jetzt, da meine Seele ein Eigentum hat, und nicht mehr Gefahr laufen kann, sich aus sich selbst zu verlieren. Ich weiss, wo ich mich immer wiederfinde.“

Lotte an Schiller den 20. Oktober 1789: „Fehlen thust Du mir immer. Es ist mir als wäre ich vom besseren Teil meines Wesens geschieden. Es ist alles leer und tot ausser mir, da ich Deine Gestalt nicht mehr sehe; aber in meiner Seele stehst Du immer vor

mir, und ich wähne, Dich überall zu finden, und möchte das liebe Bild festhalten. Fühlst Du nun, wie ich Dich liebe? Ich kenne kein Dasein mehr als in dem Gefühl, dass Du mein bist, dass ich Dir gehöre. Deine Liebe ist der Lichtpunkt in meinem Leben; alles andre verliert sich darin, nur durch sie wird mir alles erhellt. Ich hatte keinen Begriff von dieser Existenz; ich suchte umsonst, meinem Leben das Interesse zu geben, das nur allein der Zauber der Liebe geben kann. Eine neue schöne Welt hat sich mir eröffnet, seit meine Seele nur in Dir lebt."

Lotte an Schiller den 24. Oktober 1789: „Bei Deinem Aufenthalt voriges Jahr unter uns kam mir zuweilen ein Misstrauen auf mich selbst an; und der Gedanke, dass Dir Karoline mehr sein sollte als ich, dass Du mich nicht zu Deinem Glücke nötig hättest, zog mich auch mehr in mich zurück. Es ist doch besser, ich bin zu bescheiden, als zu eitel. Ich kenne nichts, was mich mehr zurückstösst als übertriebene Eitelkeit. Es wird eine schöne Zeit sein, wenn wir erst ganz für einander leben. Wie vieles wird sich nach und nach im ungestörten Beisammensein entwickeln; wie vieles werden wir noch in einander finden, was uns näher und enger noch verknüpfen kann."

Lotte an Schiller den 29. Oktober 1789: „Ich denke mir es so zuweilen, wie mir sein müsste ohne Dich; wie ich so das ganze lange Leben ausdauern könnte, ohne den schönen Schimmer Deiner Liebe um mich zu haben. Aber ich müsste sterben."

Karoline an Schiller den 28. Oktober 1789: „Die Gesellschaft der zwei Frauen (?) ist doch sehr leer, und an das Entwickeln und Verfolgen der Ideen ist mit ihnen nicht zu denken. Die ihrigen drehen sich ganz um den Kreis des gewöhnlichen Lebens herum; über alle Kleinigkeiten machen sie sich wichtig, dass mir die Zeit sehr lang dabei wird. Kenntnisse haben sie auch nicht in der Deutlichkeit, sie mitteilen zu können. Das Gewebe von Koketterie, Rivalität und Armseligkeit in ihrer Weimarschen Gesellschaft, das mir aus ihren Erzählungen deutlich wird, giebt mir eine unangenehme Aussicht auf meinen dortigen Aufenthalt — sie werden mich damit ennuyieren, eben weil ich keine Partei nehme. Wenn ich nicht manchmal etwas Vernünftiges von Goethe oder Herder zu hören bekomme, so verspreche ich mir Langeweile; oder liegt es an meiner Seele?"

Schiller schreibt an Lotte den 29. Oktober 1789: „Ja, eine schöne Harmonie soll unser Leben sein; mit immer neuen Freuden

sollen sich unsere Herzen überraschen. Unerschöpflich ist in ihrer Gestalt die Liebe, und die unsrige glüht in dem ewig schönen Feuer einer immer mehr sich veredelnden Seele.“ „Den schönsten Strahl möchte ich nehmen vom Lichte der Sonne, wie Iphigenie (Goethes Iphigenie III, 1), und ihn vor Dir niederlegen; das Reinste in der Natur, rein, wie Du selbst bist, und in seiner Einfachheit unvergänglich wie Deine Seele.“ „Auch ich, liebe Teure, will an das Schicksal glauben, an die heilige Gewalt im Himmel, die Dich auf ihren liebenden Armen trägt.“ „Deine Seele muss sich in allen ihren Gestalten vor mir verklären; und dass ich Dir nahe bin, dass Du an mich denkst: dieses kannst Du mir nicht zu oft wiederholen. Ach! Immer neu überströmt mich das Gefühl, dass Du mein bist, dass wir einander gehören, dass wir unzertrennlich sind.“

Schiller an Karoline den 3. November 1789: „Eine Arbeit, die mir anfangs nichts versprach, hat sich plötzlich unter meiner Feder, in einer glücklichen Stimmung des Geistes, veredelt, und eine Vortrefflichkeit gewonnen, die mich selbst überrascht. Nie habe ich so viel Gehalt in einer so glücklichen Form vereinigt.“ „Ich gehöre nicht mehr mir selbst! Nur dass ich Eurer wert bin, dass ich dem Bilde näher trete, das Eure Liebe Euch von mir machen lässt: nur dieses ist es, was mich entzückt, wenn ich mir über etwas Grossem begegne, wenn ich mir meine eigene Achtung abgewinne. Ach! was für himmlisch süsse Stunden uns bevorstehen, wenn wir zusammen wohnen werden und Eure Liebe meinem Geiste Feuer und Leben borgen wird.“

Lotte an Schiller den 6. November 1789: „Einmal glaubte ich in der Schweiz zu lieben; aber ich war noch ein Kind, und das Bedürfnis, mein Herz anzuschliessen, das Sehnen nach Liebe, das mir so von Siegwart u. a. m. geblieben war, machte mich empfänglicher, Eindrücke anzunehmen. Aber es war nicht das Streben in meiner Seele, was ich jetzt habe: dieses mächtige Gefühl, nur für Dich, für Dein Glück zu leben. Ja, ich könnte mein eigenes aufopfern, nur um Dich glücklich zu wissen; könnte meine Liebe, oder besser mein Leben (denn dieses kann ich nicht mehr trennen) hingeben, um Dich glücklich zu machen, Dir ein schönes ungestörtes Leben zu verschaffen, wenn Du es ohne meine Liebe mehr sein könntest. Dein Glück, Deine Ruhe sind mir das Heiligste, was ich kenne.“

Lotte an Schiller den 8. November 1789: „Könntest Du

Dir nicht zu hohe Begriffe von mir machen? Kann ich Dir auch wirklich so, wie meine warme Liebe zu Dir möchte, Dein Leben verschönern, Lieber? Ich hoffe es, dass es immer so sein, so bleiben wird. Es wird manches kommen können im Leben, was uns daran erinnert, dass es keine dauernden Freuden giebt. Aber unsere Liebe wird bleiben; sie wird uns durch die Dämmerung des Lebens wie ein schöner Stern am Himmel leuchten.“

Lotte an Schiller den 13. November 1789: „Es ist recht klein von dem Pr. H. (Professor Heinrich), wenn er den Anschlag gegeben hat, das Blatt herunterzureissen (nämlich das Blatt, auf welchem Schiller am Schwarzen Brett in Jena seine Vorlesungen angekündigt und sich als Professor der Geschichte bezeichnet hatte. Heinrich ging davon aus, dass ihm die Professur der Geschichte übertragen sei, während Schiller nur als Professor der Philosophie angesehen werden könne). So ein Neid sollte nicht bei Gelehrten sein, er entehrt. Wie es Dir kann aufgefallen sein, ist mir begreiflich; denn es thut immer weh, Kleinlichkeiten zu bemerken und sie ertragen müssen. Dies muss man aber überall und in jedem Verhältnis, sobald man Menschen nötig hat. Auch wenn Du auf keiner Universität lebtest, würden sie Dich nicht überall anstossen? Deinen Geist, der so fein ist, so über andere erhoben, wird es überall anstossen, sobald Du in näheren Verhältnissen mit der Welt bist.“

Schiller an Lotte und Karoline den 14. November 1789: „Sehnsucht ist kein Leben, und Schatten der Einbildung sind keine Genüsse. Der Mensch besitzt nicht, was er nur in seiner Seele empfindet. Er muss es herausstellen in das lebendige Sein und ausser sich anschauen! So geht es mir mit der Glückseligkeit unserer Liebe, die sich so lieblich in meiner Seele malt. Unaufhörlich ringt dieses Bild in mir nach Wirklichkeit und Leben; denn obgleich in mir, bleibt es doch immer weit von mir, solange ich es nicht in Euren Augen lese, an Euren Herzen empfinde.“

„Du kannst fürchten, liebe Lotte, dass Du mir aufhören könntest zu sein, was Du mir bist? So müsstest Du aufhören, mich zu lieben? Deine Liebe ist alles, was Du brauchst, und diese will ich Dir leicht machen durch die meinige. Karoline ist mir näher im Alter und darum auch gleicher in der Form unserer Gefühle und Gedanken. Sie hat mehr Empfindungen in mir zur Sprache gebracht als Du, meine Lotte — aber ich wünschte nicht um alles, dass dies anders

wäre, dass Du anders wärest, als Du bist. Was Karoline vor Dir voraus hat, musst Du von mir empfangen; Deine Seele muss sich in meiner Liebe entfalten, und mein Geschöpf musst Du sein, Deine Blüte muss in den Frühling meiner Liebe fallen. Hätten wir uns später gefunden, so hättest Du mir diese schöne Freude weggenommen, Dich für mich aufblühen zu sehen."

Lotte an Schiller den 15. November 1789: „Meine Liebe kann Dich nicht in allem schützen, was Dir wehe thun könnte; aber alles mit treuem Sinn mit Dir teilen, dieses kann sie, und diese Teilnahme lindert den Kummer doch immer."

Schiller an Lotte und Karoline den 16. November 1789: „Leiden können nur gar zu oft die Empfänglichkeit für die Freude ersticken und das zarte Spiel der Liebe zerstören. Ach! Das selige unaussprechliche Glück der Gegenwart, des lebendigen Besitzes!"

Schiller an Lotte den 21. November 1789: „O erhalte mir Deine Zufriedenheit, die stille sanfte Gleichheit Deiner Seele, die mir so wohlthätig werden soll, die meinen unruhigen Geist liebevoll zurückrufen wird. Lass mich immer — immer in den tiefsten Grund Deiner Gedanken blicken — und wenn alles trübe und umwölkt ist um uns her, so lass Deine Seele mir hell sein."

Lotte an Schiller: „Ich möchte Dein Gedicht „Die Künstler" immer wieder lesen. Wie sehr ziehe ich diese philosophische Poesie der andern vor. Sie giebt einem immer neuen Genuss. Dahingegen die andere, die nur ein Ausdruck der Empfindung ist, ein oder mehrmals etwas giebt, und dann nichts mehr, als dass wir die Sprache noch gefälliger finden, die uns die Empfindungen schön bezeichnet. Aber die Gegenstände selbst verlieren das Interesse, und können uns nur dann etwas geben, wenn unsere Seele gerade in der Stimmung des Dichters ist."

Lotte an Schiller den 26. November 1789: „Offen wie vor dem allsehenden Auge des Himmels soll mein Herz immer vor Dir liegen; Du sollst jede seiner Empfindungen auffassen wie das Deine! Deine Liebe soll Deinem Ruhme kein Opfer bringen; Dein Glück, Deine Ruhe ist ja nur, was wir suchen."

Schiller an Lotte und Karoline den 27. November 1789: „Für Dich, meine teure Lotte, ist es immer noch ein heroischer Entschluss, hier allein mit mir zu leben; allein wirst Du Dich fühlen. So wenig ich ohne allen Umgang mit Männern, die nur einigermassen

zu mir stimmen, mir gefallen konnte: so fürchte ich auch, dass der weibliche Umgang, den Du hier findest, eine traurige Leerheit bei Dir zurücklassen wird."

Darauf Lotte an Schiller den 30. November 1789: „Dass ich Umgang mit Frauens vermissen könnte, fürchte ich gar nicht. Es geben nur wenige Freude, und ich bin froh, wenn ich nicht mit ihnen zu leben gezwungen bin! Die meisten sind so arm, so eng, hängen so viel an Armseligkeiten und sind so klein, dass es mich drücken könnte, in der Nähe zu sein."

Schiller an Lotte und Karoline den 30. November 1789: „Ach, dass das Schicksal der Menschen in den Händen eines Wesens wäre, das dem Menschen gleicht — vor dem ich mich niederwerfen könnte und Euch von ihm erflehen." „Schon im lebhaften Gedanken an Euch fühle ich meine Seele reicher, göttlicher und reiner; ich fühle, wie alles Streitende in mir in einer süssen Harmonie sich versöhnt. Was wird es sein, wenn Ihr mir wirklich gegeben seid, Ihr meine Engel, wenn ich Leben und Liebe von Euren Lippen atmen kann."

Schiller an Lotte den 8. Januar 1790: „Auch meine Liebe ist still, wie mein übriges Wesen. Irre Dich nicht an den seltsamen Gestalten meiner Seele, die oft in schnellen Übergängen wechseln. Sie haben mit unserer Liebe nichts zu thun. Diese schnelle Beweglichkeit meiner Seele ist eine Eigenheit in mir, daran Du Dich nach und nach gewöhnen musst."

Schiller an Lotte und Karoline den 10. Januar 1790: „Sonst war ich mir selbst mehr, weil ich mir alles sein musste. Ich umschlang die Geschöpfe meiner Einbildung, dichterische Wesen, mit einem Herzen der Liebe, mit einer geselligen Freude. Das ist jetzt alles vorbei. Im Gedanken an Euch, in der rastlosen Sehnsucht nach Euch verzehrt meine Seele alle ihre glühenden Kräfte, und kein andrer Gegenstand bringt es bei mir auch nur bis zur Wärme. Nie bin ich mir selbst so arm gewesen, als jetzt in der Annäherung zu meinem seligsten Glück."

Schiller berichtete über seine Verlobung an seine Schwester nach Meiningen am 18. August 1789: „In wenigen Jahren werde ich im stande sein, meine Familie wieder zu besuchen; und vielleicht geschieht es alsdann in Gesellschaft einer neuen Schwester für Dich und einer guten Tochter, die unseren Eltern Freude machen wird.

Jetzt in dem Augenblicke, da ich dies schreibe, habe ich die schöne Aussicht vor mir, dass sie mein werden wird, da ihr Herz schon mein ist; mein Glück und die Umstände müssen das Übrige thun. Nennen kann ich sie Dir noch nicht; aber sobald ich dies darf, wirst Du es erfahren."

An dieselbe Schwester Christophine schreibt er am 19. Januar 1790: „Ich habe unseren lieben Eltern die Nachricht gegeben von meiner nahen Verbindung mit Lottchen Lengefeld aus Rudolstadt, die ich Dir also hiermit nenne und als Deine künftige Schwester vorstelle. Ich halte nicht viel auf Beschreibung meiner Freunde oder meiner Geliebten in Briefen. Wie kann ich Dir das, was ich liebe, mit Worten malen; und was kann ich mehr zu ihrer Schilderung sagen, als dass ich ihr die künftige Glückseligkeit meines Lebens anvertraut habe? Ich hoffe, Du sollst sie von Person kennen lernen, und dies bald. In 12—14 Tagen werden wir getraut werden. Mein Herzog hat mir zu meiner Heirat ein Präsent mit einem jährlichen Gehalte gemacht, der mich, nebst dem was meine Schwiegermutter dazu schiessen kann und was ich durch Kollegien und Schriftstellerei erwerbe, in den Stand setzt, sehr anständig hier zu leben." —

Ungleich mehr geht Schiller aus sich heraus in den Briefen an seinen Freund Körner. Diesem hatte er schon am 27. Juli 1788 geschrieben: „Die Trennung von diesem Hause (d. h. der Lengefeldschen Familie) wird mir sehr schwer sein; und vielleicht desto schwerer, weil ich durch keine leidenschaftliche Heftigkeit, sondern durch eine ruhige Anhänglichkeit, die sich nach und nach so gemacht hat, daran gehalten werde. Mutter und Töchter sind mir gleich lieb und wert geworden, und ich bin es ihnen auch. Es war recht gut gethan, dass ich mich gleich auf einen vernünftigen Fuss gesetzt habe und einem ausschliessenden Verhältnis so glücklich ausgewichen bin. Beide Schwestern haben etwas Schwärmerei, doch ist sie bei beiden dem Verstande subordiniert und durch Geisteskultur gemildert. Die jüngere ist nicht ganz frei von einer gewissen Coquetterie d'esprit, die aber durch Bescheidenheit und immer gleiche Lebhaftigkeit mehr Vergnügen giebt, als drückt. Ich rede gern von ernsthaften Dingen, von Geisteswerken, von Empfindungen — hier kann ich es nach Herzenslust, und ebenso leicht wieder auf Possen überspringen."

Hieran schliesst sich ein Brief aus Weimar vom 14. November 1788: „Mein Abzug aus Rudolstadt ist mir in der That schwer ge-

worden; ich habe dort viel schöne Tage verlebt und ein sehr wertes Band der Freundschaft gestiftet. Bei einem geistvollen Umgange, der nicht ganz frei ist von einer gewissen schwärmerischen Ansicht der Welt und des Lebens, so wie ich sie liebe, finde ich dort Herzlichkeit, Feinheit und Delikatesse, Freiheit von Vorurteilen, sehr viel Sinn für das, was mir teuer ist. Dabei genoss ich einer unumschränkten inneren Freiheit meines Wesens und die höchste Zwanglosigkeit im äusserlichen Umgang — und Du weisst, wie wohl einem bei Menschen wird, denen die Freiheit des Andern heilig ist. Dazu kommt, dass ich wirklich fühle, gegeben und in gewissem Betracht wohlthätig auf diese Menschen gewirkt zu haben. Mein Herz ist ganz frei, Dir zum Troste. Ich habe es redlich gehalten, was ich mir zum Gesetz machte und Dir angelobte; ich habe meine Empfindungen durch Verteilung geschwächt, und so ist denn das Verhältnis innerhalb der Grenzen einer herzlichen vernünftigen Freundschaft." „Weniger bin ich, was das Vorliebnehmen mit mittelmässigen Menschen betrifft, Deiner Meinung. Mittelmässiger Umgang schadet mehr, als die schönste Gegend und die geschmackvollste Bildergalerie wieder gut machen können. Auch mittelmässige Menschen wirken."

Im nächsten Jahre ist jener Umschwung in Schiller eingetreten, welcher endlich zur Verlobung mit Charlotte von Lengefeld führte. So schreibt Schiller an Körner (Jena den 12. Dezember 1789): „Die Beulwitz stimmt sehr übel mit ihrem Manne zusammen, und nur die Gesellschaft ihrer Schwester machte ihr dies Verhältnis bis jetzt leidlich. Allein lebt sie nicht mit ihm; sie hat viel mehr Geist als er, und eine ganz eigene Feinheit der Seele, für die er nun ganz und gar nicht gemacht ist."

Endlich über die Vorbereitungen zu einer Heirat zwischen ihm und Charlotte von Lengefeld schreibt Schiller (Jena den 24. Dezember 1789): „In Weimar wird seit einiger Zeit allgemein von meinem Verhältnis mit Lottchen gesprochen, und der Herzog selbst sondierte die Stein darüber. Sie gestand es ihm; und da er es billigte, so liess sie ein paar Worte von Pension fallen, die er nicht ganz abwies." Jena den 6. Januar 1790: „Der Herzog liess mich holen und sagte mir, dass er gern etwas für mich thun möchte, um mir seine Achtung zu zeigen; aber mit gesenkter Stimme und einem verlegenen Gesichte sagte er, dass 200 Thaler alles seien, was er könne. Ich sagte ihm, dass dies alles sei, was ich von ihm haben wollte. Er fragte mich

dann um meine Heirat, und beträgt sich, seitdem er darum weiss, überaus artig gegen Lottchen. Wir assen den Tag darauf bei der Stein zu Mittag; da kam er selbst hin, und sagte der Stein, dass er doch das Beste zur Heirat hergebe, das Geld. Der Stein sagte er auch, er freute sich sehr, wenn er etwas für mich thun könnte; aber er sähe voraus, dass ich es ihm nicht danken werde.“ —

Es ist leider in diesem Zusammenhange nötig, trotz der bereits angeführten unwillkürlichen Zeugnisse Schillers eine Ansicht zurückzuweisen, welche verschiedene Litterarhistoriker als den Gipfel ihrer Findigkeit ansehen möchten. Jene Herren haben glücklich herausgebracht, dass Schiller doch eigentlich ein Doppelverhältnis zu beiden Schwestern gehabt habe; ja dass er die ältere und geistig begabtere Karoline mehr in sein Herz geschlossen, als die um drei Jahre jüngere, weniger geist- und phantasievolle Lotte. So spricht z. B. Fielitz (a. a. O. II, 58) davon, dass die „doppelte Brautschaft“ Schillers der Charlotte heimlichen Schmerz bereitet habe. Fielitz muss also im Besitze eines Seelen-Mikrophons gewesen sein, welches anderen Sterblichen versagt ist. Auch „soll“ Frau Emilie von Gleichen-Russwurm, Schillers Tochter, diejenigen „bedenklichen“ Briefe vernichtet haben, welche zwischen Schiller und Karoline während der Zeit der Verlobung gewechselt worden wären. Fielitz will dieses angebliche Verhalten dadurch begründen, dass Schiller die sich ergänzenden Schwesterseelen in seiner Vorstellung zu einer Person vereinigte und Karoline als von sich und Lotte unzertrennbar ansah. Mit dieser Ansicht steht Fielitz nicht allein da, weil auch noch andere Leute gerne ihr eigenes Gras (oder Heu!) wachsen hören!

Ohne auf Zahlenstatistik zuviel geben zu wollen, möchten wir denn doch zunächst darauf hinweisen, dass der erste Band des von Fielitz herausgegebenen Briefwechsels 193 Briefe enthält; davon sind 23 von Schiller an Karoline und Lotte zugleich gerichtet, drei von Schiller an Karoline allein, 29 von Karoline an Schiller; in den folgenden Bänden aber tritt Karoline sehr fühlbar zurück. Abgesehen von diesem äusserlichen Umstand spricht die innere Beschaffenheit des ganzen Briefwechsels gegen jene pikante Vermutung. In der ersten Zeit ihres Verkehrs mit Schiller mag die ältere der beiden Schwestern mehr hervorgetreten sein; dann aber hat die jüngere sich sehr schnell

zu einer Fülle und Tiefe des geistigen Lebens entwickelt, welches demjenigen ihrer Schwester mindestens ebenbürtig war. Bei Charlotte bleibt alles in den Lebensodem der reinsten abgrundtiefen Weiblichkeit getaucht, während Karoline etwas von der Selbständigkeit und Beweglichkeit eines geistreichen Mannes in sich trägt.

Da die beiden Schwestern fortwährend zusammen lebten und einander in innigster Liebe zugethan waren, so musste natürlich die ältere in das Geheimnis gezogen werden, der jüngeren als Ratgeberin und Schützerin zur Seite stehen. Sollte Schiller dies nicht gewusst haben, und dafür der Karoline dankbar gewesen sein? Gewiss ist Karoline von Lengefeld ein überaus begabtes Weib gewesen: das beweist schon das litterarische Denkmal, welches sie ihrem verstorbenen Schwager gesetzt hat. Gewiss benahm auch sie sich als Kind ihrer Zeit, wenn sie völlig arglos als drittes Glied sich fühlte in dem Verkehr oder Bund ihrer Schwester mit Schiller. Von da ab ist aber noch ein weiter Schritt bis zu jener Liebe, welche Charlotte thatsächlich für Schiller gehabt hat, und zwar sie allein unter den uns bekannten Frauen der damaligen thüringischen Kreise. Eben darum weil Karoline die Liebe ihrer Schwester zu Schiller alsbald durchschaute, und weil sie richtig erkannte, dass ihre Schwester ungleich mehr als sie selbst die gerade zu Schiller passende Ergänzung sei, glaubte sie mit Recht, ihren freundschaftlichen Empfindungen gegen Schiller einen unverhohlenen Ausdruck geben zu dürfen.

Karoline charakterisiert sich selbst am besten in einem Briefe an Wilhelm von Wolzogen. Dort schreibt sie: „Ich kenne nur Ein Gefühl, das mich zu allen Menschen hinzieht; es heisst mir auch Liebe. O, ich konnte nur den fatalen eingeschränkten Sinn nicht leiden, den die meisten Menschen diesem Worte geben. Ein heiliges, reines Empfinden, das allem, was da liebenswürdig, allem, was schön ist, begegnet, dachte ich mir immer in dieses Wort, seit ich dachte und empfand. Liebe ist ein Funken der Gottheit im Menschen; er läutert, kräftigt, erhöht unser ganzes Wesen. Liebe und Freundschaft ist mir, nach meiner individuellen Empfindung, eins.“ Mit dieser Anschauung hatte Schiller zu rechnen, und er spendete um so lieber seiner Schwägerin das, was sie bei ihrem Manne nicht fand. Die allein zutreffende Auslegung des ganzen Verhältnisses hat Schiller selbst gegeben in einem Briefe an Lotte, worin er sagt: „Dass allerlei über unser Verhältnis würde gesprochen werden, war zu erwarten.

Wer hätte unseren engen Kreis von drei Menschen, wer hätte dieses zarte Verhältnis begriffen? Jeder beurteilt fremde Handlungsarten nach der seinigen — eine freie schöne Seele gehört dazu, unsere verschiedenen Stellungen gegeneinander zu fassen.“

Das ganze Gerede über Schillers Doppelverhältnis hat seine einzige, aber überaus schwache Stütze in einer Befürchtung, welcher Charlotte von Lengefeld eine Zeitlang sich hingab. Sie hat nämlich anfangs gegen ihre Freundin Karoline von Dacheröden (später die Frau des Wilhelm von Humboldt) einmal Zweifel geäussert, ob sie auch wohl Schillern vollständig ausfüllen könne. Darauf erwidert jene am 18. Oktober 1789: „Ich habe in diesen Tagen viel über Euer Verhältnis mit Schiller nachgedacht. Wenn es dauern sollte, meine Lotte, und Du fühlst, dass Du die Idee — Schiller liebe Karoline mehr als Dich, nicht als eine kranke Vorstellung hinwegräumen könntest, so wäre mein Rat, Dich mit Schiller darüber zu erklären. An der heiligen Wahrheit seines Herzens kannst Du nicht zweifeln.“ Diesen Rat befolgte Charlotte von Lengefeld und empfing von Schiller die ersehnte beruhigende Aufklärung.

Vortrefflich ist übrigens folgende Bemerkung in demselben Briefe der Karoline von Dacheröden: „Es ist ein Gedanke, wert, in Deinem schönen Herzen geboren zu sein, Schiller und Karoline zusammen zu verbinden; aber wir verlieren an unserer reellen Kraft, wenn wir über das Menschliche hinaus wollen, und das ist hier der Fall. Ich glaube, Du könntest es vollbringen; ebenso gewiss aber bin ich auch, dass Du in dieser Handlung alle Kräfte Deines Wesens erschöpfen würdest, die Kräfte, meine Teure, die Dir auf Dein ganzes Leben gegeben sind. Du würdest Dich aufreiben, ohne es Dir vielleicht selbst gestehen zu wollen. Und Karoline und Schiller, glaubst Du, dass sie glücklich sein könnten durch solch ein Opfer? Ach, Lotte, der blosse Gedanke wäre eine Beleidigung für ihr Herz.“ Noch einmal kommt Karoline von Dacheröden auf dies Thema zurück am 30. November 1789: „Ich glaube, dass Schiller keine von Euch beiden mehr, dass er Euch aber verschieden liebt. Diese Verschiedenheit liegt in Deinem und Linas Wesen, und ist Dir wahrscheinlich erst jetzt anschaulich geworden, weil Schiller erst jetzt seine Gefühle zeigen durfte; aber glaube mir, sie ist so alt wie Eure Freundschaft. O Lotte, ich fürchte, Du umfassest ein Ideal, das Du nie besessen hast. Die Männer, selbst die besten, können nicht lieben wie wir; ihre Seele

kann nicht ruhen in einem Gegenstande, sich nicht verlieren in Liebe; sie fühlen noch ihr Wesen, während wir es vergessen haben. Vielleicht bestimmt uns die Natur diese zarteste aller Blüten der Liebe, um die Leiden aufzuwiegen, die von ihr unzertrennlich sind.“

Diese letztere Bemerkung ist ungemein feinsinnig und obendrein objektiv begründet. Schiller mag den Schein erweckt haben, als ob er Karoline mehr liebe, weil er zunächst bei ihr ein lebhafteres geistiges Echo fand als bei der knospenhaft verschlossenen Lotte; aber Schiller gelangte rechtzeitig zu der Erkenntnis, dass er in Karoline mehr den Geist, in Lotte mehr das Weib liebe. Er sah ein, wie gerade er eine stille, beruhigende, unbedingt in ihm aufgehende Liebe brauchte; wie nur eine solche Liebe ihm das voll und rein geben konnte, wonach er unendlich sich sehnte: Frieden des Herzens, Lebensfreudigkeit, Harmonisierung seines ganzen Menschen. Karoline von Wolzogen trug in ihrer Natur einen ziemlich starken Zusatz des männlichen Wesens und eben darum konnte sie Schillern mehr Freundin sein im eigentlichsten Wortsinn; aber ausfüllen für ein ganzes Leben als Weib, als Gattin konnte ihn nur Charlotte. Nur sie war ein völlig reiner Spiegel, ein völlig erschöpfendes Gegenbild seines Wesens; nur sie konnte sich zu seiner ungeheuren Aktivität zunächst vollständig als reinste Passivität verhalten, um dann den in vollendete Weiblichkeit verklärten Geist Schillers ihrem Bräutigam und Gatten zurückzugeben als das, was er zu seiner Ergänzung brauchte: als „Natur“.

Verfolgt man die Art, wie sich die Liebe zwischen Schiller und Charlotte von Lengefeld entwickelt hat, so kann man nur eine hohe Befriedigung darüber empfinden, dass sie still, langsam und stetig gewachsen ist; dass sie geworden, nicht aber gemacht ist; dass sie ruhte auf der wechselseitigen Anziehung des geistigen Menschen. In all jenen herrlichen, oben angeführten Stellen des Briefwechsels ist Besonnenheit mit Tiefe der Empfindung verbunden, Hochsinn und Demut gehen Hand in Hand, Selbstprüfung verdrängt alle Selbstbespiegelung. Nur eine derartige Liebe trug die Bürgschaft der Dauer in sich! Lotte ist für Schiller die Personwerdung einer „schönen Seele“, eines weiblichen „ästhetischen Menschen“. Seine Seele ist getragen von „Glauben“ an Lotte, bewegt wie lange nicht von Gebetsdrang; sie sieht im Liebesgefühl ein Stück ewigen Lebens. Die in ihm aufgegangene neue Welt schaut er hinein in die Natur, knüpft er

an die Gottheit selbst; der Zweck aber dieser Liebe ist kein andrer als Veredelung der Seelen, das Gelübde gemeinsamen Wirkens und Leidens. Auch hier wieder bricht der allgewaltige Drang Schillers hindurch, das Ideale leibhaftig, real, menschlich wahr schauen, es greifen, geniessen, besitzen zu können; auch hier ist ihm das von Lotte überströmende persönliche Leben der Kernpunkt seines Glückes. Und wie geistvoll urteilt dieses junge Mädchen über Schillers „Künstler", über das weibliche Geschlecht, über das Wesen dieser Welt, über menschliche Schwäche! Grossartig ist in Schillers Munde das Geständnis, dass er nie so arm und so reich zugleich gewesen sei als jetzt, dass sein Geist göttlicher und reiner geworden durch diese Liebe! Hier ist wirklich der heiligste Ernst zum wonnevollen Spiel (im Schillerschen Sinne des Wortes) und das Spiel heiliger Ernst geworden! Hier wird eine ideale Liebe als eine reale dargelebt, und das ist mehr als alle blosse Liebespoesie! Ein Freund ergiebt sich Schillern freiwillig als Besitz, sein Weib aber als Eigentum für das Leben! Erst in dieser Vereinigung von Besitz und Eigentum vollendet sich sein geistiges Glück!

Schillers Ehe.

Im Dezember 1788 hatte Schiller zunächst vertraulich die Nachricht empfangen, dass er für eine ausserordentliche Professur an der Universität zu Jena in Aussicht genommen sei; im März 1789 war er dann förmlich dazu berufen worden. Nachdem er im April als Doktor der Philosophie promoviert hatte, zog er am 11. Mai in Jena ein und hielt im Griesbachschen Auditorium am 26. Mai vor vierhundert Zuhörern seine erste Vorlesung unter rauschendem Beifall und gefolgt von stürmischen Huldigungen.*)

In Jena wurde er angestellt als Professor der Philosophie, doch war dies eine Ehre, welche mehrere Jahre hindurch nichts einbrachte. Er schrieb darüber an seinen Schwager Reinwald (Weimar den 27. März 1789): „Der Schritt mit der Professur wird mir sehr wenig erleichtert. Da es ein Extraordinariat und noch mit keiner fixen Besoldung verbunden ist, so bin ich allein auf die Einnahme von Kollegien reduziert. Diese kann bei der grossen Anzahl der Studenten,

*) Vergl. Friedrich Schiller. Akademische Festrede zu Schillers hundertjährigem Geburtstag, von Kuno Fischer. 1860.

die gegen 900 anläuft, in einigen Jahren wohl wichtig werden; aber doch nicht in dem ersten Jahre, wo mir das Magisteriat, die Einführung in das Professorenkollegium und die Kanzleigebühren an die vier (thüringischen) Höfe sehr schwere Unkosten gemacht haben und noch machen, ohne dass ich in dem ersten Halbjahr Hoffnung habe, einen Heller einzunehmen. Sicherheit für die Zukunft ist es allein, was mich mit diesem Etablissement aussöhnt."

In Jena waren Schillers „Hausmamsells" die beiden „alten Jungfern" Schramm; seine Einrichtung besorgte die Frau des Hofrat Christian Gottfried Schütz (1747—1832), welcher von 1779—1804 als Professor der Poesie und Beredsamkeit in Jena angestellt und damals weithin bekannt war als Gründer der Jenaischen Allgemeinen Litteraturzeitung (1785).

Am 18. August 1789 berichtet Schiller dann weiter an seine Schwester Christophine Reinwald nach Meiningen: „Diesen Sommer habe ich zwar nur ein einziges Kollegium zur Einleitung in die allgemeine Welthistorie gelesen, und zwar öffentlich, also ohne etwas dafür einzunehmen. Mit dem Winter aber lese ich schon zwei Kollegien, die Geschichte der Römer und die neuere Universalhistorie, die ich alle erst neu ausarbeiten muss. Meine Lage lässt sich übrigens gut an, und noch bis jetzt habe ich eine weit grössere Anzahl Auditoren, als hier irgend ein Professor hat."

Im Jahre 1790 am 18. Februar begab sich Schiller nach Erfurt, um dort seine Braut und deren Schwester abzuholen, genoss dort drei Tage lang das überaus freundliche Entgegenkommen Dalbergs, fuhr am 21. mit Karoline und Lotte nach Jena und am nächsten Tage der von Rudolstadt kommenden Schwiegermutter entgegen. Auf dem Rückwege fand die Trauung statt in dem erschreckend einfachen Kirchlein zu Wenigenjena, und Schiller verlebte nun in Jena die glücklichste Zeit seines Lebens. Am 16. Mai berichtet er darüber an seine Schwester: „Ich bin glücklich mit meiner Lotte, alle meine Wünsche von häuslicher Freude sind in ihre schönste Erfüllung gegangen. Wir führen miteinander das seligste Leben und ich kenne mich in meiner vorigen Lage nicht mehr. Jetzt erst kann ich sagen, dass ich lebe, weil ich mich erst jetzt meines Lebens freue. In fremder Gesellschaft lebe ich jetzt gar selten, denn ich habe in meinem eigenen Hause alles, was mich glücklich machen kann — Genuss für mein Herz und Geschäfte. In Jena schränken wir uns fast

auf ein einziges Haus meines Landsmannes, des Professor Paulus (1761—1851) ein. Wir leben in einem engen Zirkel zusammen und halten so viel wie möglich die Schwelle von den übrigen Menschen rein, die nicht viel Tröstliches in ihrem Umgang haben werden für das Herz, noch im Grunde auch für den Geist; denn das Professorleben macht die meisten zu Pedanten, und der Handwerksneid ist gar gross bei den meisten. Ein Glück für mich und meine Frau, dass wir nicht nötig haben, unsere Glückseligkeit irgend anderswo zu suchen als in unserem eigenen Hause. Zum akademischen Leben ist Jena der beste Ort. Auch ist es hier sehr wohlfeil."

In den ersten Jahren nach seiner Verheiratung führte Schiller keine eigene Wirtschaft, sondern ass mit seiner Frau und einigen Freunden in dem Hause am Markte, worin er wohnte. Die Eigentümerin des Hauses besorgte für diesen kleinen Kreis auch den Mittagstisch.*)

Später macht Schiller seiner Schwester am 17. Februar 1797 folgende Mitteilung: „Wir sind eben im Ankauf eines Gartens und Gartenhauses begriffen, wo wir den Sommer ordentlich leben können. Ich musste dieses Mittel ergreifen, ein eigenes Haus und Garten zu kaufen, weil ich sonst gar keine Möglichkeit sehe, mich an die freie Luft zu gewöhnen, die mir so nötig ist." (Gemeint ist der jetzige Garten der Sternwarte in Jena. Das Wohnhaus lag vorn in der Mitte des Gartens; Schiller baute sich aber am oberen Ende gegen den Leutra-Bach ein besonderes Häuschen.) Am 19. Juli 1798 schreibt Schiller an seinen Schwager Reinwald: „Unsere Familie ist jetzt sieben Köpfe stark, wir können uns in drei Stockwerke verteilen: die Kinder und das Gesinde bewohnen den unteren Stock, meine Frau den mittleren, und ich bewohne die Mansarden, wo ich ein grosses Zimmer und zwei kleine Piecen habe."**) —

Psychologisch ungemein interessant ist ein leiser vorübergehender Zwiespalt, welcher infolge der Verheiratung Schillers zwischen diesem und seinem besten Freunde Körner sich aufthat. Am 24. Dezember 1789 hatte Schiller Körnern mitgeteilt, dass er auf Wunsch seiner Schwiegermutter noch einige Jahre in Jena bleiben werde, und schil-

*) Vergl. Viehoff, a. a. O. II, 133.

**) Vergl. Schiller in Jena. Von Berthold Litzmann. 2. Aufl. 1890. Seite 95—124; 125 ff.

derte dann die geplante häusliche Einrichtung. Körner fühlte sich gekränkt, dass dies alles hinter seinem Rücken geschehen sei und gab Schillern zu bedenken, ob nicht der Poet bei der Wahl seiner Geliebten zu hoch in den Wolken gestanden habe, um diese genau zu sehen. Darauf erwiderte Schiller: „Traue mir zu, dass die zwei Jahre, die ich gehabt habe, meine künftige Frau in Rücksicht auf mich kennen zu lernen, und in eben dieser Rücksicht gegen andere zu stellen, nicht verloren gewesen sind. Wem sollte ich es weniger zu sagen brauchen als Dir, dass in Fällen dieser Art alle meine Urteile nichts heissen, dass die Individualität allein dabei Richterin sein kann? Ich bin bei diesem ganzen langen Vorfall mit meinem Kopfe und meinem Herzen sehr zufrieden; aber mir kommt vor, Du könntest den Massstab nicht sogleich wiederfinden, mit dem ich zu messen bin — und jeder kann doch nur mit dem Massstabe gemessen werden, den man von ihm selbst genommen hat. Wenn ich vielleicht als Liebhaber, wie Du sagst, zu hoch in den Wolken stand, um meinen Gegenstand gut zu sehen, so stellst Du Dich vielleicht diesmal etwas zu tief auf den Boden. Es wird gar nicht an Gelegenheiten fehlen, die Dich bekehren werden — und vielleicht gestehst Du dann Dir selbst, ein schönes Herz und eine fein gestimmte Seele darum nicht gefunden zu haben, weil Du diese Eigenschaften bei Deinen Forderungen übersahest.“

Die Verstimmung Körners war gewiss berechtigt; aber wir möchten die Zurückhaltung Schillers gegenüber seinem liebsten Freunde nicht mit Viehoff (a. a. O. II, 171) erklären aus der wachsenden Selbständigkeit Schillers, sondern aus einer gewissen Scheu, weil Körner die früheren Beziehungen Schillers zu weiblichen Wesen so genau kannte.

Körner erwiderte denn auch sofort: „Meine Klugheit konnte Dir als Bräutigam nicht erbaulich sein; aber Du hast mich doch falsch verstanden. Ich sage bloss, dass ich kein kompetenter Richter über den Wert Deiner Gattin bin, dass ich sie zu wenig gesehen habe; und dass ich mich jetzt bloss freue, weil Du Dich freust, nicht aus eigener Überzeugung. Ich möchte Dir nichts heucheln, was ich nicht empfinde, und konnte nicht ganz schweigen, ohne kalt zu scheinen.“ Schon acht Tage später (am 26. Januar 1790) ist der letzte Rest der Verstimmung gewichen: „Ich freue mich Deiner jetzigen Freude; aber ich glaube auch Grund zu haben, von dieser Verbindung viel für Dein künftiges Leben zu hoffen. Du hast nach Deinen indivi-

duellen Bedürfnissen eine Gattin gewählt, und auf keinem andern Wege war es Dir möglich, den Schatz von häuslicher Glückseligkeit zu finden, dessen Du bedarfst. Du bist nicht fähig, als ein isoliertes Wesen bloss für selbstsüchtigen Genuss zu leben. Irgend eine lebhafte Idee, durch die ein berauschendes Gefühl Deiner Überlegenheit bei dir entsteht, verdrängt zwar zuweilen eine Zeitlang alle persönliche Anhänglichkeit; aber das Bedürfnis zu lieben und geliebt zu werden, kehrt bald bei Dir zurück. Ich kenne die aussetzenden Pulse Deiner Freundschaft; aber ich begreife sie, und sie entfernen mich nicht von Dir. Sie sind in Deinem Charakter notwendig und mit anderen Dingen verbunden, die ich nicht anders wünschte. Mit Deiner Liebe wird es nicht anders sein; Deiner Gattin würde ich an ihrem Vermählungstage nichts Besseres wünschen können, als das Talent, Dich in solchen Momenten nicht zu verkennen."

Hierauf antwortet Schiller an Körner am 1. Februar 1790: „Meine Freundschaft hat nie gegen Dich ausgesetzt; das Wandelbare in meinem Wesen kann und wird meine Freundschaft zu Dir nicht treffen, sie, die selbst davon, wie Du auch immer gegen mich handeln möchtest, unabhängig ist. Unterbrechungen, welche meine innere Thätigkeit in unserer Freundschaft zu machen schien, können bloss die Äusserungen derselben treffen — und solche Unterbrechungen schaden ihr nichts, vielmehr bringen sie mich mit einem grösseren Reichtum und mit einem geübteren Gefühl zu unserer Freundschaft zurück. Die Entfernung von einander wird uns freilich den schönsten Genuss unseres Wesens rauben; aber Du wirst mit keinem Menschen ein genaueres Band flechten als mit mir, und ich ebensowenig. Also haben wir einander immer." „Von der Zukunft hoffe ich alles. Wenige Jahre, und ich werde im vollen Genuss meines Geistes leben; ja, ich hoffe, ich werde wieder zu meiner Jugend zurückkehren."

Bald nach erfolgter Trauung berichtet Schiller an Körner am 1. März 1790: „Die Veränderung selbst ist so ruhig und unmerklich vor sich gegangen, dass ich selbst darüber erstaunte, weil ich mich bei dem Heiraten immer vor der Hochzeit gefürchtet habe." Er erzählt nun den Vorgang der Trauung und fährt dann fort: „Was für ein schönes Leben führe ich jetzt! Ich sehe mit fröhlichem Geiste um mich her und mein Herz findet eine immer währende sanfte Befriedigung ausser sich, mein Geist eine so schöne Nahrung und Erholung. Mein Dasein ist in eine harmonische Gleichheit gerückt; nicht

leidenschaftlich gespannt, aber ruhig und hell gingen mir diese Tage dahin. Ich habe meiner Geschäfte gewartet wie zuvor, und mit mehr Zufriedenheit mit mir selbst.“ Am 24. Oktober 1791 thut Schiller folgendes Geständnis: „Es macht mir, auch wenn ich Geschäfte habe, schon Freude, mir nur zu denken, dass sie um mich ist; und ihr liebes Weben und Leben um mich herum, die kindliche Reinheit ihrer Seele und die Innigkeit ihrer Liebe giebt mir selbst eine Ruhe und Harmonie, die bei meinem hypochondrischen Übel ohne diesen Umstand fast unmöglich wäre.“

Die Briefe aus der Zeit des Ehestandes enthalten natürlich derartige Ergüsse viel weniger, wie sie während des Brautstandes sich förmlich überstürzen. Vermählte dürfen sich ja alles, was sie bewegt, unmittelbar offenbaren. Gleichwohl sind diese Briefe voll von Beziehungen zu Menschen, Orten und Zeiten, welche für das Ehepaar bedeutungsvoll geworden sind. Wir heben nur folgende Stellen daraus hervor.

Schiller schreibt an seine Schwiegermutter am 3. März 1790: „Bei unseren mässigen Wünschen wird es nie an der schönsten Lebensfreude fehlen, die man doch nur in seinem eigenen Herzen finden kann.“

Schiller an Karoline den 10. Mai 1790: „Ich kann mir nicht sagen, dass wir getrennt von Dir sind, so nahe fühle ich mich Dir. Eigentlich trennt doch nur die Seele, so wie sie nur allein verbindet. Du bist mein, wo Du auch mein bist.“ Desgleichen am 15. Mai: „Lolo wird nächste Woche Klavier- und Singestunden anfangen, und nächstens auch das Italienische. Ich entdecke viele Erfahrungen, die die Ausübung der tragischen Kunst mir verschafft hat, und von denen ich selbst nicht wusste, dass ich sie hätte. Zu diesen suche ich den philosophischen Grund, und so ordnen sie sich unvermerkt in ein lichtvolles zusammenfügendes Ganze, das mir viel Freude verspricht.“

Schiller an Lotte den 20. September 1794 von Weimar aus: „Ich bringe die meiste Zeit des Tages mit Goethe zu, so dass ich, bei meinem langen Schlafen, kaum für die nötigsten Briefe noch Zeit übrig habe. Ich habe ihm meinen Plan zu den Maltesern gesagt. Er hat mir viel Lust dazu gemacht, und dieses Stück ist noch einmal so leicht wie Wallenstein. Er hat mich gebeten, seinen Egmont für die Weimaraner Bühne zu korrigieren, weil er es selbst nicht wagt,

und ich werde es auch thun. (Dies geschah erst 1796.) Meinen Fiesko und Kabale und Liebe rät er mir, auch nur ein wenig zu retouchieren, dass diese Stücke ein bleibendes Eigentum des Theaters werden. Was seinen Anteil an den Horen betrifft, so hat er Grosses vor, aber freilich wenig vorrätige Arbeit. Seine Elegien giebt er uns und zwar gleich für die ersten Stücke.“ (Sie erschienen 1795 im 6. Heft und erregten vielfachen Anstoss.)

Lotte an Schiller, Weimar den 25. März 1801: „Ich habe gestern und vorgestern den Florentin gelesen (einen Roman der Dorothea Veit, der geschiedenen Gattin des Berliner Bankier Veit, Tochter von Moses Mendelssohn; später wurde sie die Gattin von Friedrich Schlegel, mit welchem sie schon vorher zusammengelebt hatte. Der Roman blieb unvollendet. Über die Verfasserin hat Fürst sich geäussert in seinem Buche „Henriette Herz“ Seite 106 ff.) Ich muss gestehen, er hat mich erfreut, trotz des Ragout vom Meister, mères rivales, Lucinde (von Friedrich Schlegel, 1799), Ardinghello (von W. Heinse 1787), Agnes (Agnes von Lilien, von Karoline von Wolzogen, 1797), Sternbald (Franz Sternbalds Wanderungen, von Ludwig Tieck, 1798). Ist doch ein eigenes zartes Wesen darin, das Interesse erweckt. Der Held ist mir fatal und die Geschichte seiner Liebschaft in Rom ist mir widrig. Man sieht das ungebundene Gemüt der Verfasserin darin, die sich aus Freigeisterei über das Sittliche hinwegsetzt wie ihre Freunde, die früheren und die späteren.“

Auch diese Ehe, so ideal sie sonst war, wurde durch schwere Krankheiten auf harte Proben gestellt. Schillers eigene Körperleiden müssen oft schrecklich gewesen sein und viele Jahre hindurch hat er einem zerrütteten Körper seine geistigen Leistungen abringen müssen. So schreibt er an seine Schwester Christophine am 25. April 1796, dass er über ein Jahr fast nicht aus dem Hause gekommen und äusserst schwächlich sei. Am 7. Januar 1803 schreibt er von Weimar aus: „Ich muss mich zusammennehmen, damit Geld verdient wird, denn es ist hier ein teurer Aufenthalt. Wäre ich nur Herr meiner ganzen Zeit wie in gesunden Tagen, so wäre mir nicht leid, jährlich noch ein ansehnliches Kapital zurückzulegen.“ Desgleichen am 5. Januar 1804: „Mit der Gesundheit ist es bis jetzt ganz leidlich gegangen; aber der Winter machte mich doch immer besorgt, und ich kann mich hier nicht immer so zu Hause halten wie in Jena. Möge nur

der Himmel uns und allen, die auswärts sind, Leben und Gesundheit fristen. Es giebt noch allerlei in der Welt zu thun, und ich möchte es wenigstens erleben, meine Kinder so weit gebracht zu sehen, dass sie sich gut durch die Welt helfen können."

Erschütternd ist Schillers Bericht über eine Krankheit seiner Frau an seinen Schwager Reinwald (Jena den 8. Dezember 1799) und an Körner (Jena den 1. November 1799): „Die Niederkunft wurde durch Krämpfe sehr erschwert; meine Frau hatte dabei einen starken Blutsturz und schwebte an einem bösen Nervenfieber in Lebensgefahr, so dass ich einen Tag alle Hoffnung verlor. Nachdem das Fieber gefallen war, verfiel sie in einen Zustand des Wahnsinns, wie man ihn nicht selten bei Wöchnerinnen findet; aber dieser war so anhaltend und ging durch so viele Grade und Gestalten hindurch, dass ich zuweilen ernstlich für ihren Verstand fürchtete und glaubte, das Übel möchte gar nicht mehr zu heben sein. In der siebenten Woche aber fing es an sich zu geben, und seit acht Tagen hat sie ihre Besinnung völlig wieder; auch ihre Kräfte nehmen täglich wieder zu, sie ist heiter und keine Spur des alten Zustandes ist mehr übrig. Was ich in diesen sechs Wochen ausgestanden, könnt ihr Euch denken. Ohne meine Schwiegermutter, die die ganze Zeit über da war, hätten meine Kräfte es nicht ausgehalten, denn meine Frau duldete niemand um sich herum als uns beide; schon der Anblick der Magd machte ihre Zufälle heftiger. Meine Gesundheit ist indes doch nicht angegriffen worden, ob ich gleich binnen zwölf Tagen fünf Nächte in kein Bett kam und auch den Tag über geängstigt wurde." (Gemeint ist die Geburt von Schillers ältester Tochter Karoline Henriette Luise am 11. Oktober 1799 zu Jena.)

Die ganze geistige Bedeutung und der unvergleichlich hohe Wert von Schillers Gattin tritt erst nach dem Tode desselben in den Briefen und sonstigen Niederschriften hervor, welche wir von Charlotte besitzen, und deshalb müssen wir in einem besonderen Kapitel jene hohe Frau von Weimar sich noch selbst charakterisieren lassen. Aber schon hier sprechen wir aus, dass sie unter den Frauen ganz dasselbe für Schiller den Menschen und den Mann wurde, was Goethe für den Dichter war. Schillers Periode der Reife wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht diese beiden Menschen zusammen auf ihn eingewirkt und im Bunde mit Schillers eigener ungeheurer Arbeit die in ihm

beschlossene Geistesfülle zur Vollendung gebracht hätten. Warum dieser Einfluss auf Schiller nicht länger stattfinden durfte, warum in dessen frühem Tode einer der schmerzlichsten Verluste das deutsche Volk traf: das wird wohl kaum jemals ein Sterblicher genügend beantworten können. So wie Goethe und Charlotte von Lengefeld für Schiller bestimmt waren durch die Vorsehung, so wird wohl auch dieselbe Vorsehung seine Mission als vollbracht angesehen haben, als sie ihn abrief auf der Höhe seines Schaffens, ohne ihn ein Welken seiner Kraft erleben zu lassen.

Jedenfalls kann der Segen der Ehe, dieser Ehe, gar nicht hoch genug in Schillers Lebensgange angeschlagen werden. Schiller wäre nicht als Mensch dasselbe Ideal für uns geworden, wie er es als Dichter ist, wenn er nicht zugleich das herrlichste Vorbild der Freundschaft und der Liebe uns hinterlassen und dadurch seine ethisch-ästhetische Weltanschauung praktisch durchgeführt hätte. Dass in ihm Dichtung und Leben so unmittelbar eins waren, macht ihn uns so teuer und gross. Der Ehe geht es, wie den höchsten Idealen überhaupt: sie werden nur selten und auch dann nur annähernd verwirklicht; ihre Zerrbilder sind viel zahlreicher als ihre Gegenbilder. Aber mag die Ehe in unzähligen Fällen durch die Schuld der Menschen und der Verhältnisse getrübt werden: sie ist und bleibt nicht bloss nach ihrer Naturseite die Grundlage der menschlichen Gesellschaft, sondern sie ist eine Schule des Lebens, eine Heimstätte der zartesten und schwersten Tugenden, wie es keine zweite giebt. Selbst die erschreckend grosse Zahl der minder oder wenig glücklichen Ehen bringt in Mann und Weib eine nicht weiter zu beschreibende Umstimmung und Umänderung des ganzen Menschen hervor, wie sie eben nur die Ehe herbeiführen kann. Während Goethe in seinen „Wahlverwandtschaften" das psychologische Problem der Ehe in den Hauptpersonen auf negative Weise behandelt und die positive Seite der Ehe durch eine Nebenperson vertreten lässt, so hat Schiller die hohe sittliche Bedeutung der Ehe dargelebt in seiner Lebensführung — und das bedeutet mehr als die geistvollste Apologie des Institutes der Ehe.

Es entsteht nun aber zuletzt noch die Frage, wie man sich das innere Verhältnis der Liebe und der Freundschaft in Schillers Lebensgange zu denken habe. Darauf scheint uns folgende Antwort die richtige zu sein. Einerseits war es notwendig, dass Schillers ureigene

Persönlichkeit, die ganze in ihm ruhende Geistesfülle entwickelt wurde. Das war selbstverständlich nur durch Selbstbestimmung und eigene Anspannung der Kräfte möglich; zum vollen Bewusstsein aber konnte ihm sein innerer Gehalt erst dann kommen und höchste Freude konnte ihm dieser Gehalt erst dann gewähren, wenn er ihm gegenständlich erschlossen und zugleich zusammengeschlossen mit ihm in einer andern Persönlichkeit entgegentrat. Dieses sein geistiges Ebenbild musste als sein Gegen-Ich ihm gehören, sich in Liebe mit ihm einigen und dadurch das Glück seines Schaffens und seiner Selbstvollendung erhöhen.

Insofern nun sein weibliches Gegen-Ich sein Dasein nur bejahte, erweiterte und beseligte es dasselbe. Das aber genügte nicht. Ausser diesem weiblichen Gegenbild musste der gerade zu ihm gehörige männliche Gegensatz hinzutreten, weil dieser durch sich selbst schon die Schillersche Eigenart bis zu einem gewissen Grade verneinte und dadurch Schillern zu einer um so stärkeren Selbstbehauptung anspornte. Allein dieser männliche Gegensatz (Goethe) war fähig, Schillern das zuzuführen, was ihm das weibliche Gegenstück seines Wesens nicht geben konnte, nämlich weit über alle blosse Selbstentfaltung des Mannes hinaus die schöpferische Steigeruug des Dichters. Schillers Weib war nur sein eigenes Wesen in anderer (menschlicher) Form; in Goethe aber trat ihm ein neuer Gehalt in einem zwar wesensverwandten, aber doch grundverschiedenen Menschen entgegen. Nur dieser vermochte Schillern das zu geben, was er nicht besass und doch erlangen musste, um zum Gipfel der Vollendung emporzusteigen. Schillers Weib unterhielt die Ruhe, Goethe die Bewegung; die Gattin pflegte „das Spiel“, der Freund „den Ernst“ des Schillerschen Geistes.

Im Grunde ist dieses Verhältnis von Gegenbild und Gegensatz unter den Menschen ganz dasselbe, was es in Gott ist. Auch Gott hat sein Gegenbild in seinem eingebornen ewigen Sohn oder Wort oder Abglanz seines Wesens, also in einer Form; auch Gott besitzt in diesem Sohn oder Ebenbild den Gegenstand seiner Liebe oder Seligkeit. Aber dieses Gegenbild kann nicht eigentlich gesteigert werden; nur durch das eigentlich schöpferische Moment in Gott, durch den Willen, ist eine Steigerung auch des göttlichen Lebens möglich, und darum schafft Gott als den Gegensatz zu sich eine Welt der zur Freiheit bestimmten Geister; er schafft sie ebensosehr vermöge innerer Not-

wendigkeit wie kraft eines freien Ratschlusses. Wenn und weil diese Geister sich mit ihm zusammenschliessen, erhöhen sie sein Leben; indem diese Geisterwelten von Himmel zu Himmel mit ihm schaffend fortwirken, steigern sie nicht bloss sich, sondern zugleich das eigentlich schöpferische Moment in Gott. Das Gegenbild in Gott und der Gegensatz zu Gott sind in ihrer Vereinigung die grandioseste Einheit von Sein und Werden, welche der Menschengeist zu ahnen vermag!

Charlotte von Schiller in ihrem Witwenstande.

Durch gewisse Frauen der Berliner Kreise (Henriette Herz und andere) war die Ansicht verbreitet worden, dass Charlotte von Schiller nicht bloss ihrer Schwester geistig nach gestanden habe, sondern auch so unbedeutend gewesen sei, dass sie ihren Gatten nicht habe befriedigen können. Wer dies sagt oder nachredet, der frevelt an dem Andenken dieser herrlichen Frau; der hat keine Ahnung davon, welche Fülle von Geist und Gemüt sie in ihren umfänglichen Briefwechseln offenbart hat. Der Begriff der „schönen Seele", welcher jenes Zeitalter mehrere Generationen hindurch in wechselnder Färbung beherrschte, ist vielleicht von nur wenigen Menschen so sehr im Schillerschen Sinne des Wortes persönlich dargestellt worden, wie von Charlotte. Sie ist die erste unter jenen wenigen Frauen der eigentlich klassischen Periode zu Jena und Weimar, welche in der Empfänglichkeit und in dem Verständnis der Geisteswelt den führenden Männern ebenbürtig waren, ohne darüber den zarten Duft echter Weiblichkeit zu verlieren. Jene Frauen entwickelten eine gesunde Feinheit des Empfindens, eine Vielseitigkeit der Interessen, eine Schärfe und Tiefe des Urteils, vor allem eine Reinheit des Herzens, wie sie zu allen Zeiten selten gewesen sind. Die selbstbewusste Geistreichigkeit, die bizarre Verhöhnung der Sitte und Sittlichkeit, welche den Frauen des romantischen Kreises vielfach eigen war, blieb jener fern.

Damals herrschte in dem kleinen Kreise unserer Jenenser und Weimaraner Klassiker ein freudiger Austausch der selbsterworbenen Geistesschätze zwischen Männern und Frauen; man stritt nicht um die Rechte der Frau, sondern man bewies sie thatsächlich durch das eigene Leben. Über aller Bildung lag der Duft der Poesie, der Zauber der Unmittelbarkeit; man hatte keine Ahnung von dem nervösen Vielerlei und Allerlei, dem Nachbeten der Modeschriftsteller unserer Tage. Die Bildung der heutigen Frauenwelt ist angekränkelt

von dem Einfluss des Examenwesens, von der Aufregung, dem Subjektivismus und der alles zersetzenden Kritik der Gegenwart. Ein so edles Gleichmass aller Kräfte, wie es Schillers Gattin zeigt, ist in unserem Zeitalter weniger denn je möglich, denn es fehlt Stille und Friede, Demut und Hochsinn, vor allem reine Idealität der Gesinnung.

Will man erkennen, wie Charlotte von Schiller — innerhalb der Grenzen der weiblichen Natur — ihrem Manne geistig ebenbürtig war; will man hineinschauen in ihre ganze Selbstlosigkeit, ihre Licht und Wärme ausstrahlende Persönlichkeit, so muss man die drei Bände studieren, welche Ludwig Urlichs herausgegeben hat unter dem Titel „Charlotte von Schiller und ihre Freunde“ (1860, 62, 65). Dort findet sich im ersten Bande der Briefwechsel aus Charlottens Brautzeit, Ehe und Witwenstand (mit Bezug auf Schiller); daran schliessen sich Briefe an Schillers Verwandte, an Frau Friederike von Gleichen-Russwurm, an Frau Geh. Kirchenrat Griesbach, an Frau Karoline von Wolzogen, an Frau Karoline von Humboldt, der Briefwechsel mit Fritz von Stein, mit der Prinzessin Karoline Luise von Sachsen-Weimar. Im zweiten Bande folgen dann die Briefwechsel mit Gliedern der eigenen Familie, mit Frau von Kalb, mit Goethe, mit Frau von Stein, mit dem dänischen Kreis (Graf und Gräfin Schimmelmann, Frau Sophie Baggesen, Frau Ida Brun). Der dritte Band enthält die Briefwechsel mit dem Dresdener Kreis (der Körnerschen Familie), mit dem Jenenser Kreis und endlich mit anderen Freunden.

Man erkennt schon aus diesem Inhaltsverzeichnis, dass Charlotte von Schiller in einem Zeitalter des Briefschreibens gelebt hat; aber auch viel Anziehendes gehabt haben muss, um so viele Personen sich als Freunde erwerben zu können. Die verschiedenen Briefwechsel unterscheiden sich natürlich gar sehr durch ihr besonderes Gepräge, je nach den Personen, welche in Aktion treten; es sind aber eine grosse Anzahl darunter, welche von einer staunenswerten Belesenheit zeugen. Charlotte nimmt teil an den Arbeiten eines Mannes in folgendem Umfange: Knebel (1744—1834) erzählt ihr von seinem Studium des Tacitus und des Marc Antonin, von Alfieri, Calderon, Schlegels Vorlesungen; er beklagt sie, weil sie den Plato nur nach der Schleiermacherschen Übersetzung studieren kann und nicht im Original (1811). Weiter unterhält er sich mit ihr über Sophokles, Rückert, Jean Paul, Ramayana, Humboldt, Byron. Für alles dies hat Charlotte von Schiller Interesse, über alles ein selbständiges Urteil. Wir greifen nur fol-

gende Stellen aus Knebels Briefen hier heraus. Er schreibt am 28. Juni 1814: „Mich freut es, dass Sie Ihre Ruhe und Zufriedenheit in der Poesie wieder suchen. Dazu scheint mir diese gemacht. Nehmen Sie eine Tragödie von Sophokles, und sehen Sie, ob nicht Religiosität durch das ganze Stück herrscht. Schiller ist mir in dieser Rücksicht vorzüglich schätzbar.“ Desgleichen am 19. Januar 1815: „Mit Recht nennen Sie Shakespere einen göttlichen Mann. Was Sie über Schlegels und dergleichen Übersetzungen sagen, hat mir ungemein gefallen.“

Charlotte von Schiller hat auch innerhalb des Zeitraums von 1785—1818 eine Anzahl von Gedichten verfasst, welche eine achtungswerte poetische Begabung sowie Beherrschung mannigfaltiger Versmasse bekunden. Wie eine Todesahnung klingt ihre „Klage“ vom 24. Februar 1805, welche sie während der vorletzten Krankheit ihres Gatten niedergeschrieben hat: „In tausendfacher Not und bangem Gram wird mir zu arm des Lebens wahre Szene. Nur halb beleuchtet steht im Dämmerlichte des Lebens letzter, matter, trüber Schein!“ Als sie 1808 Goethes Sonette gelesen hatte, schrieb sie: „Der Geist, der schaffend alles kann vollenden, dem tausend Welten sich im Busen regen, der könnt' allein von sich ein Bild ausgeben.“ Wie ergreifend tönt ihre Trauer um Schiller noch im Jahre 1815: „Nur durch den Himmel noch mit Dir verbunden, such ich auf Erden trauernd Deine Spur; was ich in Dir, Du hohes Bild, gefunden, das gab nur eine göttliche Natur. Wenn alle sich berauscht zur Freude drängen, doch immer herrschend tritt der Gram hervor.“

Einst als Braut hatte sie gemeint, die Trennung von Schiller nicht überleben zu können; nun musste sie das Leben ohne ihn aushalten bis zu ihrem am 9. Juli 1826 in Bonn erfolgten Tode, wo sie in der Nähe von Niebuhr und Ernst Moritz Arndt begraben liegt, ihr zur Seite ihr Sohn Ernst. Ihre Schwester Karoline starb erst am 11. Januar 1847 zu Jena, nachdem sie schon am 17. Dezember 1809 ihren zweiten Mann und 1823 ihre Mutter verloren hatte.

Der Briefwechsel zwischen Charlotte von Schiller und Bartholomäus Fischenich.

Als Schiller in Jena sich verheiratet hatte, nahm er eine Tischgesellschaft als Mittags- und Abendgäste bei sich auf. Dieser Tisch wurde allen durch „Hausmamsells“ bereitet. Dazu gehörte u. a. auch Fritz von Stein, welcher in Jena studierte und bei Schiller im Hause

wohnte. Erst als im Sommer 1793 die Familie Schiller eine Gartenwohnung bezog, löste sich dieser Mittagstisch auf. In diesem Kreise fanden sowohl ernste Unterhaltungen wie heitere Scherze und Spiele statt; sogar am Kartenspiel beteiligte sich Schiller zuweilen.

Karoline von Wolzogen erwähnt diese Gesellschaft (a. a. O. II, 87) mit folgenden Worten: „Der jetzige Präsident Fischenich, Niethammer, Herr von Stein (der liebenswürdige Sohn unserer Freundin), von Fichart und sein Hofmeister Göritz waren die tägliche Tischgesellschaft im Schillerschen Hause in Jena. Offenheit und Heiterkeit herrschte bei dem mässigen Mahl. Mit Niethammer und Fischenich unterhielt sich Schiller vorzüglich über die Kantsche Philosophie, diese war ein nie versiegender Quell für gegenseitige Mitteilung. Fischenich begleitete ihn auch nach Dresden, und philosophische Gespräche mit ihm beseelten jede freie Stunde."

Dieser Bartholomäus Fischenich (1768—1841) wurde als ganz junger Mann (1791) Professor der Rechte an der Universität Bonn, ging aber — erst 22 Jahre alt — zu seiner philosophischen Ausbildung nach Jena. Er starb als Geheimer Oberrevisionsrat in Köln. Aus dem Verhältnis des Schülers zum Lehrer entwickelte sich nun bald eine warme Freundschaft zwischen Fischenich und dem Schillerschen Ehepaar, deren Zeugnisse J. H. Hennes 1875 unter dem Titel „Fischenich und Charlotte von Schiller" veröffentlicht hat. Darunter befinden sich auch eine Anzahl Briefe von Schiller selbst; die Unterschrift lautet gewöhnlich „Ewig Ihr Freund", „Ewig Ihre Freundin". Fischenich war Zeuge des wahrhaft idealen Verhältnisses, welches zwischen den beiden Ehegatten herrschte; bald wurde er auch der Vertraute ihrer Sorgen und Leiden. Schiller litt schon im Jahre 1791 unter wiederholten Krankheitsanfällen. Kaum von seiner Krankheit genesen, studierte er die Kantsche Philosophie. Einen Sommerurlaub benutzte er zu einer Reise nach Karlsbad, auf welcher er in Eger die Erinnerungen an Wallenstein aufsuchte. Gegen die Mitte des April 1792 reisten Schiller, dessen Frau und Fischenich von Jena über Leipzig nach Dresden. Dort blieb Schiller drei Wochen und kehrte dann auf demselben Wege nach Jena zurück.

Wir führen nun zunächst einige Stellen an aus den Briefen, welche zwischen Fischenich und dem Schillerschen Ehepaare nach des ersteren Rückkehr in seine Heimat gewechselt wurden.

Schiller an Fischenich (Jena den 11. Februar 1793):

„Thätigkeit söhnt mich mit der traurigen Existenz aus, wozu mein kranker Körper mich verurteilt.“

Fischenich an Charlotte, Bonn den 30. November 1796: „Ihr und Schillers Andenken lebt frisch, als wenn ich erst gestern von Ihnen geschieden wäre, in meinem Herzen, und wird nie daraus vertilgt.“

Charlotte an Fischenich, Jena den 26. Juli 1799: „Ich möchte, Sie wären mit uns und hätten sich mit mir über den Wallenstein freuen können. Körner schrieb mir, dass er den grössten Beweis von Schillers Gesundheit und Kraft im Wallenstein wieder gefunden habe. Ich glaube, er hat Recht, denn ein Kranker kann solche Stärke des Ausdrucks nicht auffinden.“ „Goethe ist oft hier; wenn man Schiller und ihn zusammensieht und hört, so wird der Geist reich an Mitteln der Anwendung der Zeit und des Lebens, ohne leeres Geschwätz zu bedürfen, was dem Geiste nichts giebt und dem Herzen.“

Charlotte an Fischenich, Weimar den 8. November 1804: „Mein ewig lieber Sohn! Sie können mir nie fremd werden und mein Schicksal ist Ihnen auch nie gleichgiltig. Dieses fühle ich immer. Aber heute fühle ich es stärker als je; denn die Stimme der Freundschaft in der Not zu vernehmen, ist das Tröstlichste, was dem Herzen widerfahren kann.“ „Ich bin seit drei Monaten Mutter einer kleinen lieben Tochter, die Emilie heisst. Aber vorher war ich sehr krank und glaubte, ich könnte die Ankunft der Kleinen nicht erleben. In dieser Angst und Not bekam Schiller einen Anfall von Kolik, er war in grosser Gefahr. Eben als Schillers Schmerz aufs Höchste stieg, kam ich meiner Entbindung nahe, und den zweiten Tag von Schillers Krankheit wurde die Kleine geboren.“

Charlotte an Fischenich, Weimar den 1. März 1805: „Die grösseren Kinder waren an Windblattern krank; dann wurde die kleine liebe Emilie sehr bedeutend krank (drei Wochen lang). Zuletzt wurde auch Schiller wieder krank: einen anhaltenden Katarrh hatte er schon längst, aber jetzt bekam er einen Anfall katarrhalischen Nervenfiebers. Zu dem eine bedeutende gefährliche Krankheit von Goethe, die mir auch meine Ruhe nahm.“

Charlotte an Fischenich, Weimar den 14. März 1805: „Mir wird es immer klarer, wenn ich mir Ihre Lage denke, lieber Freund, dass Sie sich nach einer Frau sehnen müssen. Haben Sie ein weibliches Wesen gefunden, das Sie glücklich machen kann, so setzen

Sie sich über alle Schwierigkeiten hinweg und bieten ihr Ihre Hand an; wo nicht, so suchen Sie. Aber eine gute einfache Natur wählen Sie! Sollte ihr selbst ein wenig äussere Kultur mangeln, so wird sie Ihr Umgang, wenn sie feines Gefühl hat, bilden. Die schon gebildeten Frauenzimmer, durch die Welt, durch den Ton der Zeit, sind mir die, die ich in der Vorstellung am wenigsten liebe in einer häuslichen Lage."

Grösser noch als einst in der Offenbarung ihrer bräutlichen Liebe erscheint Charlotte von Schiller in ihrem Witwenstande. Schmerz und Leid, welche die ganze Seele ergreifen, üben ja gerade in edleren Naturen eine wunderbar läuternde und stärkende Kraft. So strömt auch jenes unvergleichliche Weib auf der einen Seite eine wahrhaft heilige Wehmut aus, auf der andern Seite schreitet sie rastlos fort in der Ausbildung ihres inneren Menschen. Die nach dem Tode ihres Mannes geführten Briefwechsel, sowie ihre sonstigen Niederschriften enthalten eine wahrhaft wunderbare Fülle von Gemüt und Zartheit, von Tiefsinn und Scharfsinn, von Belesenheit und universellem Blick. Obwohl sie die Welt nur noch gleichsam durch einen Trauerflor ansieht, trägt sie doch ihr herbes Geschick mit heroischer Stärke; so lieb sie auch ihre Kinder hat: der Mittelpunkt und Höhepunkt auch ihres ferneren vereinsamten Lebens bleibt ihr doch ihr Gatte. Hören wir zunächst ihre Klage um den zu früh Vollendeten!

Von Weimar aus schreibt sie am 4. Juni 1805 an Fischenich: „Ich habe das Schrecklichste erlebt, habe Schiller sterben sehen. Die Erde ist mir nun nichts mehr; ich finde keinen Ruhepunkt mehr. Dass man Mut haben muss, zu tragen, das ist traurig! Und doch ruft mich die Liebe zu unseren Kindern mit Macht ins Leben, in das öde Leben ohne Schiller! Ich soll leben für sie, so lange ich kann; muss meine Pflicht erfüllen wie Er, der für uns lebte. Diese Beruhigung habe ich, dass ich gewiss alles that, um ihn vor unangenehmen Eindrücken im Leben zu bewahren, dass er vielleicht ohne mich nicht so lange für die Welt gewirkt hätte.

Als der Krampf sein Gesicht schon entstellte, als er seinen gesunkenen Kopf auf eine bequemere Seite richten wollte, erkannte er mich und lächelte mich verklärt an und küsste mich. Dies war das letzte deutliche Zeichen seines Bewusstseins. Ihnen nur, mein Freund, sage ich diese Details; Sie bewahren sie in Ihrem Herzen. Die letzten

Momente dieses einzigen hohen Wesens sind heilig; nur Menschen, die ihn liebten, wie Sie, dürfen es wissen; und Sie verstehen mich." „Über die Ungewissheit des Lebens, die Sehnsucht nach dem, was man so liebt, und die Dunkelheit, die einen so schrecklich ergreift, über die Wege des Schicksals, und doch die Notwendigkeit, es tragen zu müssen — über alle diese Gefühle kann ich noch nicht ins Reine kommen. Mein Leben ist nur ein ewiger Kampf der Neigung und Pflicht: die Neigung ruft mich in die dunkle Gruft, und die Pflicht für meine Kinder ins Leben."

Charlotte an Fischenich (Weimar den 3. Oktober 1806): „Das Andenken Ihrer Freundschaft gehört zu den heiligen Erinnerungen meines Lebens. Ich habe zwei Monate in der Gegend meiner Vaterstadt gewohnt. Schillers Geist ward mir dort befreundet, dort lernte ich ihn kennen. Meine Jugend stand vor mir, und ich sah, wie die Nebelgeister Ossians, herab auf die Tage, die nicht mehr sind. Ich lebe nur noch in meinen Kindern und die Sorge um sie lässt mich an mein eigenes Leben denken."

Charlotte an Fischenich (Weimar den 30. November 1806): „Wohl kann es mir nirgends sein; es ist mir, als könnte ich nur in der Einsamkeit wieder Kraft zum Leben finden. Ich kann nur noch in der Hoffnung einer besseren höheren Existenz die Wirklichkeit meines eigenen Schmerzes vergessen; ich habe Mühe, in der Entbehrung dieses ewig geliebten Freundes, den auch Sie immer beweinen, mein lieber Sohn, das ruhige, gleichförmige Leben zu ertragen." Desgleichen Weimar am 1. Dezember 1806: „Ich freue mich ebenso sehr Ihres Wirkens als Ihrer Freundschaft; denn eben weil Sie gut sind, geben Sie mir die beste Freude des Lebens und erhalten in meinem Gemüt den Glauben an das Gute, welcher dem Herzen notwendig ist. Unsere Freundschaft, die, meinem Herzen nach zu urteilen, nicht für eine Existenz allein ist, ist mir ein süsses Gefühl; und auch wenn Sie es nicht sagen, giebt mir der Gedanke, dass Sie mit mir alles teilen, Trost."

Dieselbe, Weimar den 16. März 1809: „Wir sind alle zerstreut, die sonst zusammen waren; und wie haben die Stürme des Schicksals unter uns gewütet! So sehr uns die Abgeschiedenen fehlen, weiss ich doch nicht, ob es nicht zu selbstisch wäre, sie zurückzuwünschen!"

Dieselbe, Weimar den 22. Mai 1809: „Auch in dieser sorgen-

vollen Lage ist die Erinnerung und das heilige Andenken meines geliebten Freundes mein Trost. Mit welcher Grösse ertrug er seine Krankheit! Da, wo andere gewöhnliche Naturen dem Schmerz ganz unterliegen, da erhob er sich und die um ihn lebten, über Erde und Leiden, und suchte in seinem eigenen Gemüte Kraft, sich zu erheben. Seine reiche Phantasie konnte auch in den schmerzlichsten Zuständen nicht gelähmt werden. Die letzten Tage seines Lebens waren so gross, so erhebend. Ach, wenn der Schmerz, der so unendlich ist wie meine Liebe, nicht darauf erfolgt wäre, so würden mir diese Tage noch die tröstlichste Erinnerung sein." „Ich bin so verwöhnt für das Leben, weil ich so glücklich war, in der Nähe dieses Geistes die Welt anzusehen. Sonst konnte ich mich, wenn mir auch die Erscheinungen des Lebens trübe waren, zu Schiller flüchten, und nie ging ich ohne Erheiterung von ihm."

Fischenich an Charlotte (Bonn den 11. Juli 1809): „Schillers hoher Geist umschwebt mich immer; ich unterrede mich täglich mit ihm, ich pflege Rat mit ihm. Mit seiner Hilfe löse ich manche wissenschaftliche Aufgabe und manche Aufgabe des Lebens." „Unsere Freundschaft haftet nicht am Raume", schrieb er mir, nachdem wir uns getrennt hatten, nach Frankfurt, noch ehe ich den vaterländischen Boden wieder betreten hatte; sie ist gleich unabhängig von der Zeit und gleichsam in ewiger Jugend trägt sie Blüte und Früchte."

Charlotte an Fischenich (Weimar den 13. Dezember 1809): „Den 17. dieses ist mein guter Schwager in Wiesbaden gestorben. Den Glauben lasse ich mir nicht nehmen, dass in dem wichtigsten Moment für uns, wo der Eintritt in eine andre Welt sich uns öffnet, die Geliebten uns näher sind, die schon Hinübergegangenen. So hat sich Wolzogen mit seiner Mutter, mit Schiller am liebsten beschäftigt." „Ich habe Vertrauen und Glauben an eine höhere Macht, auch in den Begebenheiten für das äussere Leben; denn wer kann sagen: hier ist die Grenze! Ist nicht eigentlich in den kleinsten, uns unbedeutend erscheinenden Dingen das grösste Wunder? Und was uns gross scheint, ist es nur für unsere endlichen Gedanken."

Aus dem Briefwechsel mit anderen Freunden.

Goethe hat eine Anzahl von Billetten an Frau von Schiller gerichtet, worin er sich als einen der nächsten Hausfreunde benimmt.

Leider aber hat er für die Schillerschen Kinder nichts gethan oder thun können; wenigstens musste die Witwe die traurige Erfahrung machen, dass ihre Söhne im Weimarischen Staate keine Stelle fanden. Aus den Briefen Goethes von 1798 seien zwei Stellen angeführt: „Faust rückt alle Tage wenigstens um ein Dutzend Verse. Faust hat diese Tage immer mehr zugenommen; so wenig es ist, bleibt es eine gute Vorbereitung und Vorbedeutung. Was mich so lange Jahre abgehalten hat, wieder daran zu gehen, war die Schwierigkeit, den alten geronnenen Stoff wieder ins Schmelzen zu bringen.“ —

Karoline von Humboldt hat mit ausserordentlicher Liebe an Schillers Witwe gehangen; dies beweist der Briefwechsel, welcher die Jahre 1788—1824 umfasst. (Urlichs a. a. O. II, 145—214.) So schreibt sie von Berlin aus am 23. Januar 1815: „Süss, unaussprechlich süss und erhebend muss es Dir sein, meine Teure, lebendig fühlen zu dürfen, welch einen Samen zum Erblühen aller Tugenden und des heiligsten Gefühls im Menschen Schiller sterbend hinterlassen hat. Er hat Millionen begeistert und wird sie begeistern.“

Charlotte von Schiller an Karoline von Humboldt am 6. Juli 1822 von Rudolstadt aus: „Wir haben hier manche schöne Stunde unserem Freund zu verdanken. Es war mir als hörte ich noch den Gesprächen zu, als lebte die Zeit wieder auf, wo so viel an unserem Geist vorüberging. Diese Art von Gesprächen, von Entwicklung der Ideen, die immer eine belehrende Gestalt gewann, und wo jedes Gespräch eine eigene philosophische Abhandlung hätte sein können, war in Schillers Umgang so belebend, so eigentümlich; und es wird niemand wieder so sprechen! Du verstehst mich, wie ich dies, solange ich lebe, vermissen werde.“ Dieselbe, Weimar den 24. Oktober 1822: „Besonders lieb ist mir die Vergangenheit für mich selbst; während ich die Gegenwart und Zukunft für meine Kinder festhalten möchte, blicke ich selbst nur in eine schöne Vergangenheit zurück, wo ich gelebt und geliebt habe.“ „Die Stimme (ihrer Tochter Karoline) ist so schön und rührend, dass ich dabei oft an ihren Vater denke. Er liebte so, bei seinen Arbeiten Gesang aus der Ferne zu hören.“ Dieselbe, Weimar den 30. November 1823: „Goethes Neigung (in Marienbad zu Marianne von Willemer) kommt mir vor, wie in der Ilias der Streit um die Briseis. Du hast diese Briseis gesehen. Wenn er wirklich einer so heftigen Leidenschaft noch fähig ist, so ist es kein Mangel seines Gemüts und rührend. Ich möchte,

dass man ihm das Leben noch erheiterte und nicht durch kleinliche Gemeinheiten verbitterte.“

Die Briefe von Johanna Dorothea Stock und deren Schwester Anna Maria Jakobine Körner, geborene Stock, sind sehr freundschaftlich gehalten, erheben sich aber nicht viel über den gewöhnlichen Briefstil. Charakteristisch für die damalige Ausdrucksweise ist eine Stelle in einem Briefe der Frau Körner. Sie schreibt aus Dresden am 12. Mai 1803: „Was ist Schillers Rudolf von Habsburg göttlich! Wir lasen uns nicht satt daran; jedesmal bringt es eine sanfte Rührung bei uns hervor, und eine fromme Thräne netzt uns die Augen, gedenken wir des göttlichen Waltens.“ Körner selbst aus Dresden am 17. Mai 1805: „Nach seinem letzten Brief an mich (vom 25. April) war er damals noch in vollem Gefühl seiner Kraft und mit einer neuen Arbeit beschäftigt. Mir war es eine Erleichterung, dass er auf diese Art endete, ohne die Annäherung des Todes zu ahnen, und die Leiden des Alters, besonders bei seinem durch Krankheiten zerstörten Körper, durch Unvermögen zu geistiger Thätigkeit doppelt zu empfinden.“ —

Die Gräfin Charlotte von Schimmelmann stand bis zu ihrem Tode (1816) in Briefwechsel mit Frau von Schiller. Als Nachtrag zu den bei Urlichs abgedruckten Briefen brachte die Deutsche Rundschau von 1892/93 Nr. 8 Seite 134 ff. auch vier Briefe der Frau von Schiller, drei an die Gräfin und einen an den Grafen. Jene schreibt aus Weimar am 4. April 1814: „Gott hat mächtig sich gezeigt, und sein Segen hat uns beschützt und befreit und begleitet. Der letzte Kampf ist vielleicht in diesem Augenblicke nahe, und ein Frieden, dessen wir alle bedürfen, krönt das schöne Werk. Jetzt erst darf ich sagen, wieviel ich gelitten habe, wie ich mit ganzer Seele nach deutscher Verfassung, deutscher Ehre strebte; wie dieses Gefühl, dass wir wieder Eine Nation sind, mich erhob, in den schmerzlichsten Momenten tröstete, verstehen Sie ohne Fehl. Ich habe der Zeit manche Opfer gebracht: das Heiligste, was ich Deutschland geben konnte, habe ich auch dem Schicksal hingegeben. Mein ältester Sohn ist in der Anzahl der Krieger, die für uns fechten. Wir, die wir alle traurigen Folgen des Krieges gesehen, fühlen jetzt doppelt, welches Schicksal die, die wir lieben, treffen kann. Aber auch der Glaube an Gott, an seinen Schutz, wächst in

der Gefahr, und ich fühle diese Wohlthat recht unmittelbar.“ „Ein Band verknüpft uns ewig: die Liebe zum Guten und Schönen und die Liebe zu Schillers hohem Geist, der uns umschwebt. Ich weiss und fühle, dass er Ihnen beiden nahe bleibt.“ „Wie nahe und rührend war mir oft dieses heilige Andenken in den sorgenvollen Tagen des Krieges selbst, denn die Krieger selbst vergassen auf Augenblicke ihre Lasten und Beschwerden, und suchten mich und mein Haus, um Schillers Andenken zu huldigen; mancher sagte mit einer Thräne im Auge, dass er Ihm seine bessere Bildung verdanke — Preussen, Russen, Österreicher.“

Dieselbe, Weimar den 2. August 1814: „Indem ich schreibe, versetze ich mich in die Nähe hochgeliebter, hochverehrter Freunde, deren Anteil und Schutz mir immer heilig ist. Meine Dankbarkeit folgt ihnen bis in das stille Land der Geister, wo wir uns, hoffe ich, ohne Sprache verstehen. Auch dem edeln Herzog von Augustenburg gebührt noch das Gefühl meines Dankes; es ist mir eine heilige Pflicht, Ihrem Herzen noch einmal auszusprechen, dass ich empfand, wie Er mit Ihnen vereint Schillers Leben erheiterte. Noch in einer höhern Weltordnung, wo gewiss kein Gefühl für das Gute und Schöne, was uns hier beglückt, verloren geht, soll den edlen Menschen, die uns wohl wollten, dies Wohlwollen so rührend zeigten, mein Dank folgen.“ „Dass ich selbst von den entferntesten Gegenden Briefe erhielt, dass man Schillers Namen kannte, rührt mich oft tief. Mit inniger Rührung aber vernahm ich die Stimme der edlen, der gebildeten Fremdlinge, deren mich viele sehen wollten, Schillers Kinder, seine Wohnung, und mir mit Anteil an uns gern mitteilten, dass sie seinem Geist ihre bessere Bildung dankten. Dass er auf seine Nation noch so fortwirkt, ist mir sehr tröstlich.“

Dieselbe, Weimar den 24. Mai 1816: „Gut, edel gesinnt sind alle meine Kinder; und dies ist mir ein Segen der Macht, die mich stets leitete, deren Lenkung auch in den schmerzlichsten Augenblicken meines Lebens mich tröstete.“

Als die Gräfin 1816 gestorben war, schrieb Frau von Schiller am 7. Januar 1817 an den Witwer: „Dass die leibliche Trennung nicht die Geister angeht, das wissen Sie! Sie wissen es, da mein Herz längst den hohen einzigen Trost zu suchen geleitet wurde, den Trost zu finden weiss in dem Blick in eine Welt, wo keine Trennung mehr sein wird. Nur der Glaube an die unsichtbare Welt, an die

ewige Verbindung der Geister ist dem Herzen eine Zuflucht; ich wünsche und bitte Gott, dass Ihr Herz empfänglich für diese Gefühle sein mag. Man kann nicht immer die Kraft in sich finden dazu, das weiss ich zu gut. Aber glauben an sie kann man, und sie wird sich finden.“ —

Eine ganze Reihe von bedeutsamen Stellen enthält das Tagebuch der Frau von Schiller. Die wichtigsten von ihnen geben wir hier im Auszuge. So schreibt sie am 15. April 1788: „Heute fiel mir die Analogie aller Dinge auf, wie alles in der Welt aus Einerlei besteht und zusammengesetzt ist.“

Am 10. Mai 1805: „Wo ist der Friede zu finden, wenn er nicht in uns ist? Soll das ewige Streben nach dem Besseren zwecklos sein? Man wird gleichgiltig gegen alles, was ehemals Bewunderung erweckte, wenn man die Quelle untersucht, aus der unser Glück oder Unglück entsprang.“

Am 18. Oktober 1806: „Die Kraft des Gebets ist einem immer fühlbarer, je mehr man leidet. Ich möchte meinen Kindern die Kraft des Gebets recht oft fühlen lassen, aber nur in Momenten der reinsten Stimmung; wo zuviel Menschliches sich in die Wünsche noch mischt, da vermag der Blick nicht rein genug zum Himmel zu dringen.“ „In den Momenten meines Lebens, wo keine andere Stimme zu mir Eingang finden konnte, wo ich deutlich fühlte, dass nur Gott helfen könne, betete ich das Vaterunser.“ „Es geschieht nichts, was nicht von einer höheren Ursache entsteht, und daher hängt der kleinste Zufall von einem Höheren ab. Warum sollten die Gesetze, welche die Natur beherrschen, eben da aufhören, wo die Geisterwelt beginnt? Sollte nicht ein Gemüt, das der Hilfe bedarf, auch wieder eine anziehende Kraft finden, die da hilft, wo sie helfen kann?

Im April 1807: „Ich wünsche, dass meine Kinder einst eine heilige Ehrfurcht und Liebe für ihr Vaterland bewahren mögen. Meine Kinder sind mehr wie jeder andere Mensch den früheren Verhältnissen ihrer Jugend Dankbarkeit und Ehrfurcht schuldig. Darum soll auch der Ort, der die heiligen Überreste ihres geliebten Vaters verwahrt, ihrem Herzen immer am heiligsten sein.“ „Was ist ohne Liebe das Leben? Was ist es, wenn wir den Glauben an das Gute in der menschlichen Natur verlieren? Ein trüber schauervoller Anblick ist die Welt! Immer sinkt die menschliche Natur wieder zurück

in die tiefste Tiefe. Aber wenn das Herz kein Individuum mehr findet, wenn der Tod in unserem gewöhnlichen Leben und Wirken das Gefühl der Liebe hemmt, so müssen wir nicht aufhören, die Welt zu lieben, denn sonst ist das Leben gar nichts. Aber diese Liebe wird andrer Art: sie verwandelt sich in den Glauben an das Gute in der Natur, in der physischen wie in der moralischen. Edle Naturen läutert jeder Zustand, wo es darauf ankommt, persönlich etwas zu halten."

Am 17. September 1808: „Vielleicht sehen und fühlen die Geister unserer geschiedenen Lieben unser Dasein, unser Leben. Sie teilen alles mit uns, ohne dass wir es je wissen; sie erwarten unser Erwachen in ein anderes Leben, wie eine Mutter den ersten Blick ihres Kindes in das menschliche Leben erwartet."

Im Winter 1813: „Alles kann vergehen, aber Dank und Liebe nicht."

Im August 1818: „Wir sollen immer beten und zu dem unsere Zuflucht nehmen, der allein uns Rat und Trost verleihen kann. Keine menschliche Angelegenheit, sollen wir befürchten, erscheine zu gering für den Mächtigen, den wir anrufen. Bei Gott ist alles klein, was uns auch gross erscheint, und nur das geistige Vertrauen, die Kraft zu vertrauen, sieht Gott an."

Im Jahre 1824: „Wer kann das Geheimnis der ewigen Liebe ergründen? Wer es fassen? Es giebt schon in den kleinen menschlichen Verhältnissen eine Erhabenheit der Liebe. Warum wollen sie die Sterblichen nicht im Unsterblichen auch suchen und finden? Die Welt kann doch nicht so böse sein, als sie uns vorkommt. Welchen Zweck wollte unser Schöpfer mit uns haben, wenn wir nur existieren sollten, um zu leiden? Wenn es nicht zum Besseren einst führte? An die grosse, gütige, harmonische Seele der Welt müssen wir lebendig glauben, an die Hand der Allmacht, die die verworrenen Fäden des Menschenschicksals auflöst und endlich Ruhe, Harmonie, Ordnung sich verschaffen kann und wird."

Einzelne Aussprüche der Frau von Schiller.

Über Frau von Staëls „Delphine" sagt sie: „Dieser ewige Kampf der Leidenschaft ist nicht Liebe. Nicht veredelt wird man das Buch aus der Hand legen, weil über das Glück und Unglück nichts Höheres gestellt ist. Die Religion, die trösten kann und soll,

ist nicht mit der Stärke dargestellt, dass man sie als den höchsten Zweck fühlt." Über deren „Corinna": „Das Gemüt wird wohl erschüttert, aber nicht tief bewegt durch die Lektüre dieses Buches. Der Grund davon liegt darin, dass die Produktion selbst, die uns begeistern und ergreifen soll, nicht sowohl aus der Tiefe der Imagination hervorgeht, sondern die Imagination aufregen soll."

Über Kant äussert sie 1823 folgendes: „Eine der eigensten menschlichen Erscheinungen ist Kant. Man könnte sagen: eine der grössten, wenn er Liebe gefühlt hätte. Aber dieses höchste der menschlichen Gefühle war ihm fremd. Sein Scharfblick erspähte mit einer Klugheit die Welt, die menschliche Natur, die unbegreiflich sein würde, wenn sie nicht existierte. Aber sein Gefühl hatte keine Stimme. Daher auch das Mangelhafte in seinen philosophischen Ansichten über das ihm Unbegreifliche. Daher seine Ansicht von den Frauen, die ganz mangelhaft ist, weil er ihre Natur nicht in den Kreis seiner Erfahrungen ziehen konnte."

Über den Einfluss von Weimar sagt sie: „Die Zusammenwirkung so reich begabter Menschen war von unendlichem Einfluss; nur waren die Umgebungen der grossen Dichter oft zu sehr mit sich und ihrem kleinlichen Leben beschäftigt. Die Klasse von Menschen, welche Goethe im Wilhelm Meister Anempfindler nennt, machte eine der Hauptumgebungen aus. Eine durchgehende Bildung war für die Gesellschaft, die einesteils das Hofleben ergriffen hatte, andernteils ihre Pflichten für das öffentliche Leben abtragen musste, unmöglich. Der Abstand der Gesellschaft untereinander war so gross, dass jeder, welcher sowohl dem kleinen Kreis der Auserwählten wie dem weiteren gesellschaftlichen Kreise angehörte, in zwei verschiedenen Elementen zu leben genötigt war."

Über Goethes Liebesleben: „In Goethe erwachte lebendig die Liebe zu Italien. In den Elegien ruft er aus: „Ehret, wen ihr nur wollt, nun bin ich endlich geborgen! Schöne Damen und ihr, Herren der feineren Welt. Fraget nach Oheim und Vetter und allen Muhmen und Tanten; und dem gebundnen Gespräch folge das traurige Spiel. Auch ihr übrigen, fahret mir wohl, in grossen und kleinen Zirkeln, die ihr mich oft nah der Verzweiflung gebracht." Man errät, wie die gesellschaftlichen Forderungen sein Gemüt beengten. Er hatte sein eigenes Gefühl des Lebens verloren und wollte nun jeden Genuss ergreifen, um wieder den Standpunkt seines Herzens zu finden. Später

hat er den Ausdruck von Schwermut verloren, der ihn in den Schranken festhielt. Seine ganze Gestalt, seine schönen dunkeln Augen hatten den Ausdruck eines befriedigten Lebens. Gewaltsam musste er den Schritt thun, sich von Weimar loszulösen; sonst hätte er ihn vielleicht nie gethan. Aber die Gesellschaft, durch das Dasein eines Goethe schon verwöhnt, glaubte auch Rechte an ihn geltend machen zu können, und forderte schon eine Beständigkeit seiner Neigungen, wo er nur wohlwollend und teilnehmend war. Was sein Herz übrigens erfahren und empfunden, mögen die Billigdenkenden auffinden, und milde verzeihen, wo er vielleicht hart erschien. Man kann weder Neigungen festhalten, noch sie zur Erwiderung zwingen, wenn die Zeit vorüber ist, wo die Leidenschaft alles vereinigen soll."

Wir schliessen diese unendlich wohlthuende unwillkürliche Selbstcharakteristik der Charlotte v. Schiller mit einer Stelle, welche entnommen ist einem Briefe ihrer Tochter Emilie an die ältere Schwester ihrer Mutter, an Frau Karoline von Wolzogen. Frau Emilie von Gleichen-Russwurm schreibt an letztere am 16. Juli 1826: „Unsere herrliche Mutter, wie herrlich war auch ihr Tod! Wie dankbar müssen wir dem Ewigen für diesen sanften Übergang zu jenem Leben sein, wo sie nicht allein sein wird. Dort ist ja das Teuerste für sie ihr schon vorangegangen. O Lina, herrlich, herrlich war ihr Tod! Keine Spur eines trüben Gefühls, eines traurigen Gedankens war zu finden. Auf dem ganzen Gesichte herrschte nach dem Tode eine Milde, die sich nicht aussprechen lässt."*)

Charlotte von Schiller und Charlotte von Stein.

Wenn in Schillers Leben Charlotte von Lengefeld die Krone des weiblichen Geschlechts, den Gipfel der reinsten Frauenliebe repräsentiert, so liegt es ungemein nahe, sie mit derjenigen Frau in Vergleich zu stellen, welche in Goethes Leben dem durch das Schillersche Ehepaar erreichten Ideale am meisten verwandt ist. An eigener geistiger Bedeutung, an Einfluss auf Goethe kann da nur die vielgenannte Frau von Stein in Frage kommen. Nun fehlen uns leider als Grundlage unseres Urteils die von Frau von Stein an Goethe gerichteten Briefe, denn sie hat diese Beweismittel verbrannt. Um so erwünschter ist

*) Vergl. Viehoff a. a. O. II, 85 ff. Brahm a. a. O. II, 1, 129 ff.

es, dass wir in dem Verkehr dieser Dame mit Charlotte von Lengefeld-Schiller eine Art von Ersatz haben, denn unwillkürlich sind die zahlreichen noch vorhandenen Briefe beider Schwestern von Lengefeld, sowie der Frau von Stein ein Spiegelbild der beiderseitigen Charaktere. Hat doch Frau von Stein von 1782 bis Ende Dezember 1825 mit Charlotte von Lengefeld-Schiller im Briefwechsel gestanden; haben doch beide die innigste Freundschaft gepflegt. Das was Frau von Stein für Schillers Berufung nach Jena gethan, wie sie später über Schiller geurteilt, wie sie an dessen Gattin gehangen hat, wirft ein sehr erwünschtes Licht auf ihren Charakter, und lässt insofern einen Rückschluss zu auf die Art ihres Verhältnisses zu Goethe. Wenn es sich darum handelt, dasselbe unter den richtigen Gesichtspunkten zu betrachten, so gehören ohne Zweifel die Briefe hierher, welche der Verkehr mit der Schillerschen Familie gezeitigt hat. Auf Grund derselben möchte man manchmal glauben, dass Frau v. Steins Charakter demjenigen des Schillerschen Ehepaares verwandter gewesen sei als dem von Goethe.

Schon in der Zeit vor Schillers Verheiratung begegnen wir einer Anzahl von Stellen, in welchen der Frau von Stein Erwähnung geschieht. So schreibt Charlotte von Lengefeld an Schiller am 26. November 1788: „Dass Sie die Stein lieb gewinnen, freut mich; sie ist auch gar angenehm und verständig. Ihr Geist hat oft eine traurige Stimmung, und ist so ernst, dass sie mich anstecken könnte; aber übrigens gehe ich gar gern mit ihr um, und habe viel Zutrauen in ihre Beständigkeit und Diskretion. Dieselbe am 10. Dezember 1788: „Die arme Stein schrieb uns, dass sie immer krank sei, und manche gesellschaftliche Freude darüber entbehren müsste. Waren Sie nicht wieder bei ihr? Sowie es Ihnen Freude macht, dass wir Ihren Körner kennen und schätzen, so machte es mir Freude, wenn Sie die Stein näher kennen lernten. Ihre Kränklichkeit und manches andere machten sie in sich verschlossen. Ich denke daher, es ist schwer, in ihre Nähe zu kommen. Es war erst nach einigen Jahren unserer Bekanntschaft, dass ich anfing, sie so zu lieben, als ich es jetzt thue. Ich lerne sie nun immer mehr kennen und schätzen; aber die ganze erste Zeit unserer Bekanntschaft schreckte mich ihre Kälte oft ab.“

Charlotte an Schiller den 13. September 1789 (von Kochberg aus, dem Landgute der Frau von Stein): „Der Stein ihr Umgang

ist mir lieb. Die arme Stein ist krank.“ In demselben Briefe fügt Karoline hinzu: „Die Stein ist aufgerieben in sich — arme Seele, sie schmerzt mich; vielleicht ist sie ein sehr gutes Wesen, das ein besserer Genius hätte leiten sollen.“

Karoline an Schiller den 24. Oktober 1789: „Die Stein sprach heute lange über Goethe. Es sind böse Reminiscensen in ihr geblieben.“

Schiller an Charlotte den 3. Januar 1789: „Frau von Stein werde ich bald wiedersehen; käme es auf meinen Wunsch an, so besuchte ich sie alle Tage. Es ist mir wohl in ihrer Gesellschaft.“

Karoline an Schiller den 28. Oktober 1789: „Die Stein ist ein verständiges Weib; aber für die zartesten Herzensverhältnisse ist ihr jetzt der Sinn verschlossen, sie ist ohne Glauben daran. Ihr Zustand thut mir weh; aber ich kann ihr nichts geben, nichts tönt in ihrem Wesen wieder, dessen das meine voll ist.“

Karoline an Schiller den 2. November 1789: „Ich stimmte die letzten Tage unseres Zusammenseins besser mit der Stein. Sie war in eine stille Trauer über ihr Verhältnis mit Goethe gesunken, und da schien sie mir wahrer und harmonischer als in der widernatürlichen Stimmung von Gleichgiltigkeit oder Verachtung. Ein zwölfjähriges zärtliches Verhältnis kann sich nicht in so widrige Empfindungen auflösen, ohne die besten Kräfte des geistigen Lebens zu vernichten. Viele Schwächen muss Goethe haben und zur Freundschaft gehört Stärke.“

Charlotte an Schiller den 10. September 1794: „Du stehst bei der Stein in grossem Ansehen, und sie heisst Dich nur den Einzigen.“

Hierzu fügen wir aus dem langjährigen Briefwechsel der Frau von Stein mit Charlotte von Lengefeld-Schiller folgende Stellen.

Erstere schreibt am 25. Dezember 1786: „Aus Rom habe ich viel hübsche Briefe von Goethe, die ich Ihnen, wenn sie zu uns kommen, will zu lesen geben. Ein bischen unartig hat er seine Freunde verlassen.“

Den 28. Dezember 1787: „Heute ist mein Mann wieder von Gotha zurück und hat mir viel schöne Sachen zum heiligen Christ beschert, und ist so artig gegen mich, dass ich allen guten Frauen ein gleiches Betragen von ihren Männern wünschte.“

Den 16. Juni 1790: „Ich wollte Ihre Parteilichkeit für die Männer widerlegen. Nun kommt gar meine kleine Schwägerin und versichert mir: sie möchte nicht einmal in den Himmel, wenn lauter Frauen drin wären; also will ich nur still schweigen."

Den 28. Dezember 1790: „Gestern hat Beck den Hamlet gemacht; allerliebst, man kann sich an dem Stücke nie müde sehen."

Den 29. April 1791: „Ich war schon lange in keiner Stimmung, meiner lieben Lolo zu schreiben; mein trauriger, kranker Gesellschafter (gemeint ist ihr Mann, welchem ein Schlaganfall den Arm gelähmt hatte) hemmt den Lauf meiner Gedanken, und ich werde stumm mit ihm. Sie werden bald aus mir eine Virtuosin einer guten Wirtschaftsfrau entstehen sehen, denn ich besorge alles ordentlich, was ehemals meine Jungfer, die nun weg ist, so unordentlich besorgte. Dies nimmt mir die schöne Zeit, die ich sonst zum Lesen, Schreiben, Zeichnen verwendete, ziemlich ganz weg."

Den 7. Dezember 1791: „Sie sind auch mein einziger Liebhaber, auf den ich nie den kleinsten Verdacht hatte."

Den 13. Dezember 1791: „Wie danke ich Ihnen, liebster bester Engel, dass Sie mir diese unaussprechliche freudige Nachricht sogleich mitgeteilt haben (gemeint ist das vom Herzog von Augustenburg und dem Grafen Schimmelmann für Schiller ausgesetzte Jahresgehalt). Ich hatte Kopfweh, war traurig aufgestanden, und nun ich Ihren Brief gelesen habe, ist alles vorbei; ich möchte zu Ihnen fliegen, wäre ich nur meiner Gesundheit und der Witterung sicherer. Auf der Reise meines Lebens habe ich einige Dinge, die mich schmerzten, eingepackt, und diese beiden, mir nicht mehr bewusst, auf meinem Herzen getragen. Nun kann ich Ihnen auf Ehre versichern, dass mir ordentlich physisch eine davon durch Ihre Nachricht weggehoben wurde."

Den 11. August 1792: „Jede Fassung und Ergebung in das Schicksal beraubt uns auch der neben herumliegenden Freuden. Doch wenn man noch jung ist, wie Sie sind, und der Weg noch lang, bringt es das Erdreich mit sich, dass einem noch hier und da Blumen begegnen; meiner ist leider durch Wiese, Garten und Feld schon vorüber, ich sitze nun am Abhang und sehe in das ruhige dunkle Thal hinab."

Den 14. September 1792: „Mein Mann ist nicht besser; doch weiss unser Pfarrer so gut mit ihm umzugehn, dass er mir dadurch

eine grosse Last vom Herzen nimmt, immer in Gesellschaft eines an Geist so kranken Mannes zu sein."

Den 24. März 1793: „Ich habe meine Gesundheit schon lange verloren, dass ich nun aufgehört habe, ferner Anspruch darauf zu machen; aber um so weher thut mir's, wenn ich geliebte Freunde auch diesen Weg betreten sehe." (Sie meint Erkrankungen Schillers und dessen Frau.)

Den 15. Januar 1794: „Dass mein Mann den 27. Dezember endlich aus seinem traurigen Zustande erlöst worden, werden Sie vielleicht schon wissen. Nun habe ich allerhand in Ordnung zu bringen, und dann auch zu sterben. — Wer kann wissen, wie weit des Menschen Handlung von ihm selbst abhängt? Wie oft habe ich mich über den unrichtigen Gang der Begriffe und Handlungen des armen Stein geärgert. Wie man seinen Kopf öffnete, fand man einen Knochen, der ihm ins Gehirn gewachsen war. Es ist mir nun, als möchte ich zu allem schweigen. Nur Ihrer Liebe will ich antworten und immer wiederholen, dass Ihnen die meinige ewig bleiben wird."

Den 19. Februar 1795: „Wenn der Unmut über physische und moralische Leiden anwächst bei mir, so stelle ich mir vor, dass ich eine ganze Ewigkeit habe, worin diese Leiden nur hin und wieder Punkte sind, auch selbst wenn im ganzen Gegenwärtigen ein und mehrere Male diese Leiden zur langen Linie würden. Immer hilft's freilich nicht. Alsdann klagen wir's einander, mein gutes Lolochen, da wir uns beide verstehen."

Den 25. Februar 1795: „Dass Goethe sich Schillern immer mehr nähert, fühle ich auch, denn seitdem scheint er mich wieder ein klein wenig in der Welt zu bemerken. Es kommt mir vor, er sei einige Jahre auf eine Südseeinsel verschlagen, und fange nun an, auf den Weg wieder nach Haus zu denken."

Den 27. Juli 1795: „Herders Urteil über die Elegien (von Goethe) ist mir nicht bekannt geworden. Das meinige ist zu unbedeutend darüber, denn ich habe für diese Art Gedichte keinen Sinn. In einer einzigen, der sechsten, war etwas von einem innigeren Gefühl; ich glaube, dass sie schön sind, sie thun mir aber nicht wohl. Schillers ernsthafte Briefe neben den leichtfertigen Elegien machen einen sonderbaren Kontrast."

Den 7. September 1795: „Schillers zwei letzte Gedichte haben mir viel Vergnügen gemacht. Bei der „Würde der Frauen" sieht

man recht, dass mein Lollochen der Gegenstand war, aus dem er schöpfte; heimlich aber habe ich doch nach der Kantschen Philosophie den Mann zum tugendhaften gemacht."

Den 23. September 1795: „Meine Gesundheit ist wie gewöhnlich sehr abwechselnd, und wenn ich mich recht zur Statue machen kann, bin ich am wohlsten; ich darf mir weder Freude noch Leid erlauben."

Den 9. Oktober 1795: „Ich habe einen immerwährenden Krampf im Herzen. Da dies schon verschiedene Jahre dauert, so bin ich auch resigniert. Ich glaube, mein Herz versteinert nach und nach; ich fühle, wie mir der Ausdruck immer mehr und mehr versagt, Liebe und Wohlwollen zu erkennen und zu geben. Aber wenn ich auch ganz versteinert bin, so wird nie der innere Funke, der meiner getreuen Lolo gehört, ausgelöscht werden."

Den 10. November 1795: „Das fünfte Buch von Wilhelm Meister, auch das Glaubensbekenntnis, hat mir sehr wohlgefallen. Ich glaube beinahe, es ist von einem Frauenzimmer, und er hat es nur zugestutzt."

Den 5. Dezember 1795: „So einsam Sie leben, so sehr bin ich jetzt in Gesellschaft verwickelt. Eigentlich geniesst nur der Einsame seines inneren Lebens; die Tage der Gesellschaft sind mir wie ein Traum, und am meisten hebt sich mir eine Empfindung heraus, die ich schon verschiedene Jahre trage, als wenn ich niemandem angehörte, und habe doch so ein paar treue Freundinnen als Sie und die Herzogin Luise."

Den 30. Januar 1796: „Schillers Sachen haben ein besonderes Interesse für mich; unter dieser Poesie ist etwas für immer."

Ende Mai 1796: „Niemand kann besser Ihre Leiden fühlen als ich, denn mir war dies Geschäfte auch auf eine schwere Art auferlegt. Von Thränen ermüdet schlief ich nur ein, und schleppte mich wieder beim Erwachen einen Tag, und schwer lag der Gedanke auf mir, warum die Natur ihr halbes Geschlecht zu dieser Pein bestimmt habe. Man sollte den Weibern deswegen viele andere Vorzüge des Lebens lassen; aber auch darin hat man sie verkürzt, und man glaubt nicht, wie zu so viel tausend Geschäften des Lebens, die wir besorgen müssen, mehr Geisteskraft muss aufgewendet werden, die uns für nichts angerechnet wird, als die eines Genies, das Ehre und Ruhm einerntet." „Herdern habe ich den Gruss von Körners ausgerichtet; er war recht

freundlich, aber übrigens voller Picks auf das Leben und die menschliche Natur. Nichts kuriert einen mehr von einem solchen Zustand, als wenn man eine recht schmerzliche Erfahrung gemacht hat. So bin ich durch Goethes Abschied für alle mir noch bevorstehenden Schmerzen geheilt; ich kann alles dulden und alles verzeihen."

Den 2. November 1796: „Eigentlich ist mir's politisch nicht recht, dass die beiden guten Freunde diese Spässe (die Xenien) haben drucken lassen. Goethe schadet's zwar nicht, aber Schillern könnte es in der Folge schaden, besonders im Holsteinischen; man lebt doch nicht von Verstand allein. Ich denke freilich nicht wie eine Poetin, sondern hausmütterlich."

Den 3. Januar 1797: „Stellen Sie sich vor, dass die Jungfer Vulpius mir eine Torte zum Geburtstag geschickt hat (den 25. Dezember). Goethe ist ein ungeschickter Mensch; er wollte, August sollte mich damit anbinden. Konnte er nicht ein Zettelchen dazu schreiben, anstatt dass die Magd mit dem stattlichen Kuchen und einem Kompliment von Mademoiselle Vulpius, eben da ich Besuch hatte, mir ins Kabinett trat. Das giebt nun eine ordentliche Stadtgeschichte, wo ich darüber ausgelacht werde."

Den 7. Februar 1797: „Goethe hat eine Elegie gemacht, worin er das Publikum wegen der Xenien wieder versöhnen wird, denn sie ist recht poetisch und schön, und ist, wie Anakreon würde von sich gedichtet haben. Nur schade, dass bei der Gattin, die am reinlichen Herd kocht, immer die Jungfer Vulpius die Illusion verdirbt."

Den 15. Februar 1797: „Schillers Basrelief gefällt mir alle Tage besser, es ist recht ausdrucksvoll. Einen Spass macht mir's, die Köpfe von Wieland, Herder, Goethe mit ihm zu vergleichen. Herder, Goethe, Schiller haben alle einen Ausdruck von Stolz, der vom Schiller ist der vornehmste, vom Goethe ist er trutzig und vom Herder grob; in Wielands Büste finde ich gar keinen."

Den 19. November 1796 (?): „Ich freue mich, dass Sie Karl ein bischen gesehen haben; ich glaube beinahe, er heiratet gar nicht und nimmt sich zuletzt ein Mamsellchen wie Goethe, denn er findet das so artig an ihm, und mir sind diese Verhältnisse zum Ekel." In demselben Briefe erwähnt Frau von Stein eines eigenen schriftstellerischen Produktes, welches das Schicksal der Dido zum Gegenstand hatte; in einem folgenden Briefe vom 12. Dezember 1796 schreibt sie: „Dass Schiller mein Drama gefallen, freut mich recht

sehr.“ Dieser hatte es am 2. Januar 1797 mit einem sehr beifälligen Urteil zurückgeschickt.

Den 9. April 1797: „Dass Goethe die Welt lustig ansieht, macht, weil diese Seite seines Verstandes die klarste ist; er hat begriffen, dass ihre Natur von der Beschaffenheit sei, dass sie keine Philosophie je verbessern werde. Und da er sich selbst wie billig auch zu der Welt rechnet, so weiss er wohl, dass auch er nicht anders sein kann; und je mehr ihn diese Dinge sonst gequält und er sie durchdacht, hat er sich gemütlich darüber zur Ruhe gesetzt. Dabei hat er jetzt eine gute Gesundheit und mehr Fleisch im Topfe als der arme Rousseau, um sich gute Bouillon kochen zu lassen.“ „Ihre Liebe ist die einzige, die mir wohlthut; alle andre gewesene oder noch bestehende haben mich nicht selten gequält. Könnte ich es Ihnen vergelten!“

Den 12. April 1797: „Ich komme aus der Kirche oder vielmehr von der Kommunion, und da muss man ein gutes Werk thun. Darum verzeihen Sie, liebe Lollo, wenn ich Ihnen das beigeschlossene Manuskript zuschicke.“

Den 25. April 1797: „Die Wolzogen ist mir eine angenehme Gesellschaft, aber meiner treuen Lollo gehöre ich ganz allein. Adieu, mein bester Engel, mein Schutzgeist! Ein liebender Freund oder Freundin sind mehr Schutzgeist, als Sie es selbst wissen.“

Den 2. September 1797: „Dass ich so ganz von meinen Kindern getrennt werde, besonders wenn Karl auch bald nach Mecklenburg zurückmüsste, benimmt mir alle Poesie meines Lebens. Wenn ich katholisch wäre, verschlösse ich mich jetzt in ein Kloster und mein Lollochen besuchte mich manchmal darin. Ich malte und stickte dann Heilige, und die schönsten und frömmsten sollte allemal mein Lollochen haben. Für Schiller könnte ich keine Heilige machen, die frömmer und besser wäre als mein Lollochen selbst.“

Den 24. Mai 1798: „Sie machen in Ihrem Briefe Bemerkungen über Stimmungen des Gemüts durch Leiden von Krankheit, wovon ich auch den Gewinnst manchmal gefühlt habe. Aber die Resignationen haben sich bei mir zu oft wiederholt, und ich bin gleichgiltiger gegen das Leben oder die Lebenswirtschaft geworden, als ich selbst wünsche. Sie und die Herzogin Luise halten mich allein durch Ihre Liebe; und manchmal begreife ich gar nicht, dass Sie mich noch lieb haben können und möchte Ihnen gern auch etwas Angenehmes in Ihr Leben flechten.“

Ende Mai 1798: „Ich freue mich, wenn es meinem alten Freund (Goethe) bei Ihnen wohl ist. Er mag wohl das arme Wesen recht drücken, dem's mit einer gemeinen Natur gewiss wohler gewesen wäre als mit dem Genie."

Den 13. Juni 1798: „Sein hiesiges häusliches Verhältnis muss ihn ganz abpoetisieren."

Den 9. Februar 1799: „Ich war vorgestern in der Gesellschaft der Kalb. Sie frug mich, ob Goethe mich besuchte. Ich sagte: Nein! Welche Härte, rief sie aus, und sie wollte es ihm vorhalten; ich bat sie recht sehr, es nicht zu thun, denn ich liebe meine Einsamkeit, und bin gar nicht auf Visiten gestimmt. Wenn sie mir nur nicht etwas Albernes macht. Ich habe gar nicht gern, wenn man zu Goethe von mir spricht; ich habe ein zu lebhaftes Gefühl davon, dass er gar kein Interesse an mir nehmen kann; ich aber habe noch so viel Interesse an ihm, dass ich nicht leiden kann, dass man ihn damit plagt."

Den 28. Februar 1799: „Die Herzogin Luise meint es aufrichtig gut mit mir; aber ich kann ihr immer nichts recht machen", und wir leben in ewigem Streit. Letzthin sagte sie mir: sie könnte sich recht vorstellen, dass mich Goethe nicht hätte können lieb behalten, ob sie mich gleich immer würde lieb behalten. Ich habe ihr geantwortet: ‚Ich wollte ihr zugeben, dass sie mich stärker liebte, ich sie aber besser.'"

Den 27. Juli 1799: „Das worauf eigentlich die Welt beruht, sollte man gar nicht in Versuchung kommen können, ein Übel zu nennen. Es muss bei der Schöpfung ein Versehen vorgegangen sein, dafür die Urheber uns anderswo werden entschädigen müssen. — Gestern ass ich mit der Laroche bei Goethe; es war ein empfindsames Diner."

Den 9. Mai 1803; „Unter uns gesagt, Goethens Stück hat mir im Lesen doch nicht so gefallen, wie bei der Vorstellung, anstatt dass mir das bei Schillers Stücken umgekehrt ist. Man braucht bei ihnen durch nichts bestochen zu werden. Sie haben nun einmal meine alte Zuneigung zu ihm geerbt."

Den 2. Mai 1804 schreibt Frau von Stein an Charlotte von Schiller, dass der Vormittag des folgenden Tages bei Goethe zugebracht werde, wie jeden Donnerstag.

Den 24. Juni 1805: „Im Park begegnete uns Wieland; er

hatte bei Goethen mit Jakobi und des Jakobi Schwester zu Mittag gegessen. Die Vulpia war von der Gesellschaft . . . am Tisch (sagt Wieland) habe er (der Hausherr) ihr mit zarten Attentionen begegnet, und doch ist es entweder Lüge, oder er müsste eine Analogie mit der Mägde-Natur haben.“

Den 4. September 1809: „Gestern bekam ich einen eigenhändigen Brief von Goethe. Der Brief sprach zu einem, wie ein Herr mit Degen oder Orden im Hofkleid. Ich glaube, Sie haben mich verraten, dass ich die Doktorbriefe nicht mag.“ Hiermit ist zu vergleichen eine Äusserung Knebels in seinen Briefen an Frau von Schiller. Er schreibt den 4. Januar 1811: „Übrigens sei Ihnen alles Lob ertheilt, dass Sie sich im Kampf mit den Trauergestalten bei Frau von Stein so brav und ritterlich gehalten haben. Gewisse Personen können sich doch nicht enthalten, ihre Empfindungen, wenn sie auch an sich wahr und begründet sind, zur Schau zu tragen. Was haben solche Menschen in der Gesellschaft zu thun? Giebt es nicht in Weimar andere Gelegenheiten, seinen Schmerz öffentlich zu zerstreuen, wenn er überhaupt öffentlich zerstreut werden soll? Aber die Ostentation zeigt sich immer bei einem leeren Grund.“ Derselbe am 20. Juli 1815: „Ich kann nicht leugnen, dass ich diese Freundin (Frau von Stein) als einen Grundbestandteil meines eigenen Glückes ansehe, da ich so viel Gutes von ihr erhalten habe.“

Den 19. Juli 1818: „Es thut mir sehr leid, dass unser Freund Goethe krank war (in Jena); er sollte nur bald nach Karlsbad reisen. Es ist recht betrübt, dass man ihm nicht mit Liebe beikommen kann, sondern nur mit der Kunst.“

1821 schickte Goethe an Frau von Stein seinen Wilhelm Meister „mit einem artigen Abschiedsbillet“, nachdem er schon im Jahre 1815 ihr zu ihrem Geburtstage den Vers gewidmet:

Dass Du mit dem heiligen Christ
An diesem Tag geboren bist,
Dies giebt in tiefer Winterzeit
Erwünschte Gelegenheit,
Mit einigem Zucker Dich zu grüssen,
Abwesenheit mir zu versüssen,
Der ich wie sonst in Sonnenferne
Im Stillen liebe, leide, lerne.

Am 27. Dezember 1825 dankt sie Charlotte von Schiller für deren Glückwunsch zum Geburtstage, klagt aber über grosse Kraftlosigkeit

und viele Schmerzen. Am 6. Januar 1827 starb sie im Alter von 85 Jahren, nachdem sie angeordnet, dass man ihre Leiche nicht vor Goethes Haus vorübertrage, damit er sich nicht aufrege.

Mit der „Vulpia“ hatte sie allerdings später einen äusserlichen Verkehr zugelassen, doch schrieb sie darüber an ihren Sohn Fritz: „Angenehm ist es mir freilich nicht; indessen, da er das „Kreatürchen“ sehr liebt, kann ich's ihm einmal zu Gefallen thun.“

Die voranstehenden Auszüge aus Briefen der Frau von Stein sind überaus wertvoll, weil sie einen sicheren Rückschluss ermöglichen nicht bloss auf den Charakter dieser Dame, sondern auch auf ihr Verhältnis zu Goethe. Es spricht doch im höchsten Grade für sie, dass sie kein Weib in der ganzen Welt so hoch stellt, wie die Charlotte von Schiller, und hierbei deren Menschenwert höher anschlägt, wie den der Karoline von Wolzogen. Frau von Stein bewahrt eine sich gleichbleibende, innige und unbedingt vertrauende Liebe der Charlotte von Lengefeld-Schiller länger als ein Menschenalter; sie empfindet über Schillers Rettung durch die dänischen Freunde eine an Enthusiasmus grenzende Teilnahme; sie mag einst als Weib sich mehr von Goethe angezogen gefühlt haben, aber als Mensch neigt sie ungleich mehr zu Schiller als zu Goethe. Wie schwer wiegt in ihrem Munde das Zeugnis, dass man Goethen nicht durch Liebe beikommen könne, sondern nur durch die Kunst — und wie zutreffend ist doch dieses Urteil für die meisten Perioden in Goethes Leben. Das was Schiller, seine Gattin und Frau von Stein Liebe nennen, war etwas anderes als das, was Goethe als Liebe ansah oder empfand: jene drei geben und verlangen Liebe als persönliche Hingabe an einen andern um dessen willen, Goethe verlangt Liebe nur um seinetwillen. Mit Recht wird Frau von Stein unangenehm berührt durch den Gegensatz von Schillers ernsten Briefen und Goethes leichtfertigen Elegien; sie bemerkt ganz richtig, dass Schillers Dramen nicht bloss auf der Bühne, sondern noch mehr beim Lesen gewinnen, während es bei Goethe sich umgekehrt verhalte; sie charakterisiert die Köpfe von Goethe, Schiller, Herder und Wieland überaus fein. Wenn Schiller die eigenen dramatischen Versuche der Frau von Stein anerkennt, so hat er dies schwerlich aus blosser Höflichkeit gethan; Frau von Stein nimmt also nicht bloss reproduzierend, sondern auch produzierend unter den Frauen ihrer Zeit eine hervorragende Stellung ein. Und eben dieselbe

gefeierte Dame scheut sich nicht, die Dienste ihrer Jungfer selbst zu verrichten und ihr Landgut zu bewirtschaften!

Wenn nun Herr von Stein schon während der ganzen Ehe geistig seiner Frau nicht genügen konnte, so muss er doch durch eine jahrelang sich anbahnende Gehirnkrankheit für seine Frau je länger je mehr eine schwere Bürde geworden sein. Ungleich mehr aber als die Schattenseiten dieser Ehe lastete auf ihr fortwährende Kränklichkeit und daraus hervorgehende Verstimmung. Sehr oft erscheint sie resigniert; eine gewisse Schwermut, wie sie wahrhaft idealen Naturen eigen zu sein pflegt, liegt wie ein Schleier über ihrer Seele. Es ist psychologisch vollkommen begreiflich, ja es ehrt Frau v. Stein, dass sie einen Widerwillen gegen eine Person wie die Christiane Vulpius empfand; nicht aus kleinlicher Eifersüchtelei sind ihre herben Urteile über Goethes Favoritin zu erklären — dazu war sie zu stolz; sondern aus dem Gefühle der Scham, einem Manne vertraut zu haben, welcher fähig war, der „Natur" einen solchen Tribut zu zollen. Und doch — trotz ihres berechtigten Unwillens hängt sie mit den geheimsten Fasern ihrer Seele noch an Goethe; gerade hinter ihren herben Bemerkungen verbirgt sie nur den Schmerz um eine verlorne Liebe. Dass aber Frau von Stein den Menschen in Goethe nicht als gleichgiltig ansah um des Dichters willen, dass sie ihre persönliche weibliche Würde hoch hielt — gerade das rechnen wir ihr zur Ehre an!

Hiermit sehen wir uns vor die vielumstrittene Frage gestellt: hat Goethe nur ein Verhältnis zu Frau von Stein oder mit ihr gehabt? Wie ist dieses Verhältnis zu beurteilen, und zu wessen Gunsten fällt die Wagschale, wenn man die Lösung dieses Verhältnisses in Betracht zieht?

Wir schicken die Bemerkung voran, dass in der klassischen Litteraturperiode selbst die gebildetsten und Goethe wohlwollend gesinnten Leute von einem Verhältnis mit Frau von Stein reden, wo sie doch nur ein solches zu ihr meinen. Die scharfe Unterscheidung beider Vorworte ist mehr im Sinne unserer Tage, als jener Zeiten. Auf Grund aber der eingehendsten Studien und Erwägungen sind wir zu der Überzeugung gelangt, dass nur von einem Verhältnis Goethes zu Frau von Stein die Rede sein kann. Allerdings existieren bis auf den heutigen Tag in Bezug auf diesen Punkt zwei entgegengesetzte Litteraturströmungen: die eine schraubt den Goethe-Kultus bis zur höchsten Höhe und stellt entweder Goethen unmittelbar als ein Ideal von Reinheit hin oder rückt ihn als Universalgenie über alle Schranken

des ewigen Sittengesetzes hinaus; die andere Richtung sucht sich dadurch einen litterarischen Namen zu machen, dass sie auf Kosten Goethes Dinge behauptet, welche ihrer Natur nach niemals nachweisbar sein können.

Die letztere Richtung wird repräsentiert durch Leute wie Robert Keil, welcher 1883 herausgab „Goethes Tagebuch aus den Jahren 1776—1782". Weil Goethe dort meistens nur kurze Notizen niederschreibt und wiederholt erwähnt, dass er „Nachts" im Steinschen Hause gegessen*), so folgert Keil daraus das Stärkste, was überhaupt aus diesen Andeutungen herausgelesen werden kann. Ihm hat Düntzer 1889 entgegengestellt „Goethes Tagebücher der sechs ersten weimarischen Jahre (1776—1782), in lesbarer Gestalt herausgegeben und sachlich erläutert". Bis an die Zähne gewaffnet reitet der Nestor der Goethephilologie in die Schranken und weist dem Leser nach: „Dies Kind (Goethe), kein Engel ist so rein, Lasst's Eurer Huld empfohlen sein!"

Wir unsrerseits stehen so zur Sache. Liest man das Tagebuch Goethes aus jener Zeit unbefangen durch, so kann man schlechterdings nicht die von Keil beliebte Auslegung daran vornehmen, ohne dem Texte Gewalt anzuthun. Derartige Erklärungsversuche haben nur dann eine Berechtigung, wenn man sie machen muss, nicht aber dann, wenn man sie möglicherweise machen kann. Goethe mag innerhalb niemals näher zu bestimmender Grenzen der Sinnlichkeit nachgegeben haben; aber so gemein, derartige verbotene Lust nachträglich auch noch schriftlich zu fixieren, ist er nun und nimmermehr gewesen. Glaubt man denn, dass sich etwas Derartiges in Weimar völlig hätte verbergen lassen? Nun aber steht es fest, dass in diesem Klatschnest niemand einen Stein auf die vielbeneidete Freundin Goethes zu werfen wagte; sollte das wirklich nur zarte Rücksicht gewesen sein? Gesetzt aber den äussersten Fall, Goethe und Frau von Stein hätten sich zuweilen von der Schwachheit des Fleisches übereilen lassen, so würde die einfachste Pietät gegen zwei namhafte Tote gebieten, jede derartige auf blossen Vermutungen ruhende Annahme zu unterdrücken. Es ist aber im höchsten Grade wahrscheinlich, dass Frau von Stein sich niemals ganz vergessen hat.

Wir verhalten uns aber auch umgekehrt ablehnend gegen die-

*) Vergl. die Stellen vom 19. Mai 1776, vergl. mit 17. Mai, 4. Juni 1776, den 7. November 1776, den 13. Februar 1778, 31. August 1781.

jenigen, welche es einem so grossen Dichter wie Goethe ohne weiteres gestatten wollen, derartige Verhältnisse in beliebiger Anzahl zu haben. Für uns sind die weiblichen Herzen zu gut, um selbst für einen grossen Dichter nur als Brennmaterial zu dienen, welches die Flammen seiner Phantasie unterhalten könne. Soll die Liebespoesie mit gebrochenen Herzen erkauft werden, dann ist sie das Papier nicht wert, auf welches sie niedergeschrieben wird. Auch wäre es um die wirkliche Grösse eines Dichters schlecht genug bestellt, wenn immer neue Mädchen und Frauen ihm Modell sitzen müssten. Wir schlagen den Einfluss der von Frau von Stein ausgehenden Geistesatmosphäre sehr hoch an für jene Zeit, als Goethe seine Iphigenie und seinen Tasso schrieb; nimmermehr aber können wir zugeben, dass Frau von Stein nur als Mittel zu diesem Zwecke angesehen werde. Selbst einem Goethe gegenüber muss ein edles weibliches Herz beanspruchen, als Selbstzweck gelten und behandelt werden zu dürfen! Endlich aber würde im günstigsten Falle aus solchen Phantasieverhältnissen eine vortreffliche Empfindungslyrik hervorgehen können, nicht aber jene reinste und höchste Poesie, durch welche die wahre Herzensliebe verklärt werden soll. Also nicht bloss um der Würde des weiblichen Geschlechtes willen, sondern auch im eigensten Interesse der Goetheschen Poesie müssten wir die Fertigkeit Goethes im Multiplizieren weiblicher Herzen beanstanden!

Es fragt sich nun, wie wir uns den Verkehr zwischen Goethe und Frau von Stein wohl zu denken haben mögen.

Der Mann der Frau von Stein lebte als Oberstallmeister und Kammerherr in seinen späteren Lebensjahren viel bei Hofe und konnte deshalb nur vorübergehend auf seinem Landgute Kochberg bei Rudolstadt anwesend sein. Er hat das Verhältnis Goethes zu seiner Frau wohl gekannt und mag sogar Billette zwischen beiden persönlich befördert haben. Weil das Amt Herrn von Stein in Anspruch nahm, so lag auf seiner Gattin die ganze Last der Kindererziehung, des Haushaltes, der Bewirtschaftung des Gutes, der Verwaltung des Vermögens. Alle diese Aufgaben erfüllte sie mit grosser Besonnenheit und Pflichttreue; sie hatte also für einen Verkehr mit Goethe eigentlich nur dann einige Zeit übrig, wenn sie sich in Weimar aufhielt.

Schon diese Pflichttreue als Mutter und Hausfrau war geeignet, Goethes Hochachtung zu erwecken. Noch mehr fesselten ihn freilich die rein geistigen Vorzüge der Frau von Stein: edle vornehme Ruhe,

feinster Takt, Klarheit des Verstandes, ein Hauch von Schwermut. In der Weimaraner Gesellschaft war sie ihm Führerin, für sein Schaffen zeigte sie das wunderbarste Verständnis. Immer wieder hat sie Goethen in die angemessene Entfernung von sich zurückgewiesen, bis sie dann zeitweilig ihm eine freiere Bewegung gestattete. Goethe sandte ihr seine Gedichte sofort nach ihrer Entstehung, diktierte ihr Bruchstücke seiner Dichtungen, übergab ihr auch solche zur Aufbewahrung. Alles was er trieb, richtete er zunächst innerlich, dann äusserlich an sein anderes Ich, wie er Frau von Stein nannte. Ohne ihren Einfluss hätte er Iphigenie, Tasso, Teile des Wilhelm Meister nicht so gedichtet, wie er gethan. Auch eine Anzahl kleinerer Gedichte aus jener Periode sind getränkt mit dem Geiste seiner Liebe zu dieser Frau.

Hierzu nehmen wir seine Briefe, in denen er zwischen Sie und Du oft wechselt. Da finden sich denn eine ganze Anzahl von herrlichen Stellen: „Seit Sie weg sind, habe ich kein Wort gesagt, was mir aus dem Innersten gegangen wäre. Liebe und Vertrauen ohne Grenzen war mir zur Gewohnheit geworden.“ „Gute Nacht, lauteres Gold! ich möchte in dreifachem Feuer geläutert werden, um Ihrer Liebe wert zu sein.“ „Behalten Sie mich lieb. Das muss Einen befestigen, dass man mit allem Guten bleibender und näher verbunden wird, dass das Niedere wie Schuppen täglich von Einem herunterfällt.“ „Meine Liebe und Treue ist alle Tage neu, der vergängliche Schein hat das Unvergängliche angezogen.“ „Vollende Dein Werk, mache mich ganz gut.“ „Du hast mir den Genuss am Gutsthun (d. h. Wohlthun) gegeben, den ich verloren hatte.“ „Seit ich in Deiner Liebe ein Ruhen und ein Bleiben habe, ist mir die Welt so klar und so lieb. Was bin ich Dir nicht schuldig! Hätt' ich auch ohne Dich je meinen Lieblingsirrtümern entsagen mögen? Könnt' ich auch wohl die Welt so rein sehen, so glücklich mich darin betragen, als seitdem ich nichts mehr darin zu suchen habe!“ „Goldreich werde ich nie, desto reicher an Vertrauen, gutem Namen und Einfluss auf die Gemüter.“ „Das danke ich Dir, Liebste, alle Tage, dass ich Dein geworden bin und Du mich auf das Rechte gebracht hast.“ „Die Seele wird immer tiefer in sich zurückgekehrt, je mehr man die Menschen nach ihrer, und nicht nach seiner Art behandelt. Man verhält sich zu ihnen wie der Musikus zu seinem Instrument, und ich könnt' es nicht acht Tage treiben, wenn mein Geist nicht in der glückseligen Gemeinschaft mit dem Deinigen lebte.“ „Meine Nähe zu Dir fühle ich

immer. Durch Dich habe ich den Massstab für alle Frauen, ja für alle Menschen; durch Deine Liebe einen Massstab für alle Schicksale. Du hast mir das schöne Klima geschaffen, worin der Fleiss mir so leicht wird.“ „Du einziges weibliches Wesen, was ich noch in der Gegend liebe; und Du einziges, das mir Glück wünschen würde, wenn ich etwas lieber haben könnte als Dich.“ „Nur mit Dir bin ich ganz wie ich bin; ich bin fleissig und bekümmere mich um irdische Dinge um der Irdischen willen; mein inneres Leben aber ist bei Dir und mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ „Deine Liebe ist das Kapital, welches ich in meinem weitläufigen, gefährlichen Handel so notwendig brauche.“

Als Goethe am 24. August 1776 nach Leipzig abreiste, hatte er dort die Sängerin Corona Schröter, eine Bekannte aus seiner dortigen Studentenzeit, wiedergesehen; über diese schrieb er an Charlotte von Stein: „Die Schröter ist ein Engel. Wenn mir doch Gott ein Weib bescheren wollte, dass ich Euch könnt' in Frieden lassen. Doch sie sieht Dir nicht ähnlich genug.“ Am folgenden Abend fügt er hinzu: „Ach, wenn die Schröter nur ein halbes Jahr um Sie wäre, beste Frau! Was sollte aus der werden!“

Als Frau von Stein Goethen wieder einmal bedeutet hatte, er solle sich fern von ihr halten, erwidert er: „Du hast Recht, mich zum Heiligen zu machen, das heisst, von Deinem Herzen zu entfernen.“ Da er wieder einmal einen herben Verweis empfangen, klagt er: „Also auch das Verhältnis, das reinste, schönste, wahrste, das ich ausser meiner Schwester je zu einem Weibe gehabt, auch das wird zerstört.“ „Wenn ich mit Ihnen nicht leben soll, so hilft mir Ihre Liebe so wenig, als die Liebe meiner Abwesenden, an der ich so reich bin. Die Gegenwart im Augenblicke des Bedürfnisses entscheidet alles, lindert alles, kräftigt alles.“ „Lassen Sie es gut sein; weil ich doch nun einmal die Schwachheit für die Weiber haben muss, will ich sie lieber für Sie haben, als für eine andere.“

Wenn man nur die voranstehenden Briefstellen als eine Schnur von Perlen aneinanderreiht, so empfängt man den Eindruck, dass sie Zeugnis ablegen für eine durchaus reine Liebe; diese Bekenntnisse sprechen noch mehr für Frau von Stein als für Goethe. Leider verlieren sie aber, sobald man sie in ihren ursprünglichen Zusammenhängen betrachtet. In den Briefen Goethes erscheinen sie nämlich als eingesprengte Adern von edlerem Gold unter vielem tauben Gestein. Die ganze Briefsammlung enthält erdrückend viel Kleinigkeiten

und Nichtigkeiten, ist oft nichts weiter als eine Fortsetzung der mündlichen Unterhaltung, bleibt immer mehr oder weniger an der Oberfläche der Dinge und Ereignisse haften. Goethe erhebt sich in diesen Briefen niemals zu jener Höhe, wie sie Schiller in seinen Briefen an Charlotte von Lengefeld so oft einhält. Völlig zwang- und mühelos strömt bei Schiller der in seinen Gedanken grosse wie in seinen Gefühlen durchaus edle und reine Mensch dahin; bei ihm sind diese höchsten Höhen der Liebe ein völlig selbstverständlicher Erguss seiner eigensten Natur. Schiller hält alle Briefe des Brautstandes in ihrem ganzen Inhalt auf derselben Höhe, während Goethe sich mit einem Anlauf nur ausnahmsweise zu diesen Höhen aufschwingt.

Sodann darf man nicht vergessen, dass Goethe vermöge seiner Phantasie in sein Verhältnis zu Frau von Stein auch sich selbst hinein geschaut und sein eigenes Ideal geliebt hat. Das ist denn doch noch etwas anderes, als wenn er Frau von Stein nur um ihrer selbst willen geliebt hätte. Er idealisierte aber sich selbst und Frau von Stein auch darum, weil er gern auf solche Weise eine mittelbare Entschuldigung herausbringen mochte; je geistig bedeutender, je edler und reiner, je liebevoller Frau von Stein war, um so mehr glaubte er ein Recht auf diesen Umgang zu haben.

Nun ist nicht selten Frau von Stein der Vorwurf einer gewissen Koketterie Goethen gegenüber gemacht worden; wir müssen deshalb zu dieser Anklage Stellung nehmen. Gewiss hat sie im Kampf zwischen ihrer Pflicht und ihrem Herzen hin und her geschwankt; oft hat sie Goethen zurückgehalten, dann aber wieder eine Annäherung ihm gestattet. Ihr eigener wechselnder Seelenzustand konnte also sehr leicht den Schein der Koketterie annehmen. Der tiefere Grund aber ihres Verhaltens dürfte doch wohl folgender sein. Eine Natur wie Goethe konnte nur so behandelt werden (in diesem Verhältnis!), wie sie ihn thatsächlich behandelt hat. Wollte sie ihn geistig festhalten und zugleich anregen, so musste sie ihn hangen und bangen lassen in schwebender Pein. Ein von den Frauen so grenzenlos verwöhnter Egoist wie Goethe hätte sich sofort „satt“ gefühlt, wenn ihm Frau von Stein das Beste, was ein Weib zu geben hat, mühelos überlassen hätte. Für solche Naturen wie Goethe verliert der Gegenstand ihrer Liebe allen Reiz, sobald sie vollständig ihr Ziel erreicht haben. Die anfangs so schöne Natur wird ihnen dann zur entseelten Masse; nur das Helldunkel der Entfernung, des halben Besitzes, vermag sie auf längere Zeit an ein weibliches Wesen zu fesseln.

Betrachten wir nun das Verhältnis Goethes zu Frau von Stein unter den höchsten Gesichtspunkten, so müssen wir mit tiefem Bedauern zu dem Schlusse kommen: es war das reinste und schönste Verhältnis zu einem Weibe, dessen Goethe überhaupt fähig war, und doch — hinter der Liebe Schillers zu Charlotte von Lengefeld bleibt es fühlbar zurück. Ein Mann, welcher im stande war, in Italien und nachher in Weimar das weibliche Geschlecht nur von der sinnlichen Seite zu nehmen, kann selbst Frau von Stein niemals wahrhaft geliebt haben. Und warum vermochte er es nicht? Weil Goethe das rechte Weib nicht finden wollte, weil er sich nicht auf ein Weib beschränken und die mit einer solchen Ehe verbundene Selbstverleugnung nicht üben mochte. Es ist eine geradezu tragische Ironie, dass der grösste Meister der Empfindungs-Lyrik niemals fähig wurde, die Treue einer echten Herzensliebe zu bewahren. Seine früheren Liebesanwandlungen kann man gerade bei ihm psychologisch begreiflich, sein Verhältnis zu Frau von Stein kann man bedauerlich, aber doch sehr entschuldbar finden; sein Zusammenleben aber mit der Vulpius, auch die mit vulkanischer Naturgewalt bis in sein Greisenalter hinein hervorbrechenden Liebesleidenschaften bleiben verwerflich. An ihm bewahrheitete sich eben auch das Weltgesetz, dass die Qualität in demselben Masse abnimmt, als die Quantität zunimmt, dass innerer Wert und Masse in umgekehrtem Verhältnis zu einander stehen.

Auch hier offenbart sich der Unterschied zwischen Goethe und Schiller als den beiden dichterischen Vertretern des Naturgeistes und des reinen sittlichen Geistes: Goethe hat wohl eine ästhetische Verschmelzung mit Frau von Stein angestrebt, aber nicht eine ethisch-ästhetische wie Schiller mit Charlotte von Lengefeld. Goethe wollte in Frau von Stein im Grunde nur das Spiegelbild seines eigenen Genius geniessen, und darum gelangte er nach Schillers Tode, allein dem Einfluss der endlich ihm angetrauten Magd hingegeben, zu einer romantischen Überspannung des weiblichen Prinzips in seinen Wahlverwandtschaften und im zweiten Teil des Faust. Wird in dieser Weise eine angekränkelte Phantasie beschönigt, indem sie zur katholisierenden Vergötterung des Weibes hinaufgeschraubt wird, so wirkt sie als ein feines geistiges Gift berauschend und lähmend zugleich auf weite Volkskreise. Soll die Liebe zwischen einem grossen Dichter und einem Weibe zur leuchtenden und wärmenden Lebensflamme werden, dann muss dieses Weib sein Weib sein und bleiben; der

Mann muss wohl innerlich dem Weibe sich erschliessen und dessen edelste Substanz aufsaugen, aber immer nur so, dass er als der schaffende der Herr bleibt, der Herr auch über seine Liebe und sein Weib. Goethe hat durch seine Liebe zu Frau von Stein sein Leben verschönt; aber Schiller hat durch sein Zusammenwachsen mit Charlotte von Lengefeld nicht bloss sein eigenes Leben, sondern die Liebe des echten deutschen Mannes überhaupt geadelt!

Wir fügen noch folgende litterargeschichtlichen Notizen an, um Material zu der Frage beizubringen, ob der Bruch der Frau von Stein mit Goethe berechtigt war. Die Art, wie Goethe nicht bloss mit der Vulpius lebte, sondern auch seinen Verkehr mit ihr unter dem Namen römischer Elegien einer unbeschränkten Öffentlichkeit preisgab, musste Frau von Stein die Röte der Scham und des Zornes ins Gesicht treiben. Dass Goethe taktlos genug gewesen war, ihr schon aus Italien von seiner Liebe zu der „schönen Mailänderin" zu berichten, mochte sie ihm verziehen haben; aber dass er jene Allotria getrieben, welche Körner in einem Briefe an Schiller vom 1. Dezember 1797 erwähnt, war nicht geeignet, sie umzustimmen. Dort heisst es: „Viel Glück zu Goethes Zurückkunft. Sie wird Dir grosse Freude gemacht haben. Von dem, was Dir Meyer von ihm erzählt hat, hatte ich auch einiges durch die dritte Hand erfahren. Indes scheint die Sache eine gute Wendung genommen zu haben. An die Heirat glaube ich nicht; aber so viel habe ich erfahren, dass er das Mädchen von Rom bis nach der Schweiz mitgenommen hat. Ich habe Spuren genug, um mir die Geschichte so zusammenzusetzen, dass er das Mädchen jetzt in der Schweiz gelassen hat, um ihr die nötige Erziehung zu geben. Mag er doch immer den Plan haben, sie künftig zu sich zu nehmen; ich wette, dass dies nicht geschieht. Sinnlichkeit hat ihn gefesselt, durch Briefe wird sie ihn schwerlich festhalten. Also ist durch die Entfernung schon viel gewonnen. Vielleicht wird auch dem Mädchen in der Schweiz die Zeit lang; sie macht irgend einen dummen Streich, lässt sich von einem andern, der ihr besser gefällt, entführen, und Goethe kommt mit einiger Geldbusse davon."

Also der „flotte" Leipziger Student, der begünstigte Liebhaber der Friederike von Sesenheim hat seine plastischen Studien am lebenden Modell noch lange fortgesetzt!

Drittes Buch.

Das innere Verhältnis von Schiller und Goethe.

I.

Die bisherige Verwirrung in der Beurteilung Schillers und Goethes.

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier alle Stimmen der Reihe nach zu Gehör zu bringen, welche sich bald gegen Schiller, bald gegen Goethe erhoben haben. Auch liegt es keineswegs in unserem Plan, einseitig Partei zu ergreifen für Schiller; wir wollen Goethe genau ebenso schützen helfen, freilich nicht bloss gegen seine Nörgler, sondern auch gegen seine Vergötterer. Es hängt ja mit der geistigen Grundströmung unserer Tage zusammen, dass Goethe über alle Massen durchforscht und gefeiert wird, während Schiller nicht bloss zurücktreten, sondern auch wie eine Grösse zweiten Ranges sich behandeln lassen muss. Im grossen und ganzen ist eben bis auf den heutigen Tag die Erscheinung dieselbe geblieben, welche sich von Anfang an gezeigt hat: diejenigen, welche irgendwie eine eingebildete Aristokratie des Geistes für sich herauszuklügeln suchen, feiern Goethe in überschwenglicher Weise; jene hingegen, welche den Massen einen gefeierten Volkstribunen als Köder vorhalten möchten, spielen sich auf als Parteigenossen von Schiller. Immerhin sollte man es kaum für möglich halten, dass die einst von den Romantikern in Szene gesetzte Abschlachtung Schillers sich heutzutage noch wiederholen könnte. Wenn die Vertreter des heutigen Naturalismus, d. h. des Materialismus auf dem Gebiete der Ästhetik, dies thun, so folgen sie eben ihrer Natur; gesellen sich ihnen aber Kunsthistoriker oder Ästhetiker von Fach, so ist dies unverantwortlich. Als einst die Romantiker, um Goethes Wohlgefallen sich zu erwirken, Schillern mit Steinen warfen, wie Gassenbuben, als sie ihm die eigentlich dichterische Begabung absprachen, ihn für einen Helden des leeren Wortprunks, der hohlen Rhetorik, des deklamatorischen Pathos erklärten, da benahm sich Goethe

ehrenhaft und verbat sich den Schutz derartiger Freunde. Dieselben Herren, welche damals Schillern Wortschwall vorwarfen, hoben doch Shakespere über alle Sterne hinaus; nur zu gern sich stützend auf die Formlosigkeit der Komposition, welche sie bei Shakespere und in allen grösseren Werken Goethes (besonders im Faust) fanden, hassten sie Schiller wegen der Strenge des Gesetzes, welches dieser in der Kunst wie im Leben so hochhielt. Wenn jemand ästhetisch oder vielleicht gar sittlich so entartet ist, dass er über Schillers „Glocke“ lachen oder wenigstens ihr Trivialität vorwerfen kann, so muss man ihm zurufen: „Du magst wohl mit deinen groben Holzpantoffeln ein Katheder betreten; wenn du aber auf heiligem Lande stehen willst, so ziehe zuvor deine Schuhe aus!“ An solchen Leuten wiederholt sich eben die alte Erfahrung: spinnt ein Mensch sich in seine ästhetische Phantasiewelt oder seine litterargeschichtlichen Studien ein, so verliert er allmählich die Kraft, um mit den realen Mächten des Lebens und seines inwendigen Menschen zu ringen. Deshalb ist ihm auch jeder, der ihm solch eine Energie zumutet, zuwider.

Der gegen die Romantiker eintretende Rückschlag gipfelte in Gervinus und Gottschall. Der erstere war als Litterarhistoriker mehrere Jahrzehnte hindurch ausserordentlich gefeiert, und in der That ist seine „Neuere Geschichte der poetischen Nationallitteratur der Deutschen“ das Beste von allem, was er geschrieben hat. (5. Auflage, 1871—74.) Aus seinen dortigen Darlegungen ziehen wir folgende Stellen heraus: „In Schillers Natur lag der Fortschritt aus der ästhetischen in die historische und philosophische Welt vorgeschrieben. Kein Mann hat in Deutschland so viel politischen und patriotischen Sinn gewirkt als er. Je grösser die Begebenheiten wuchsen (in der französischen Revolution), desto mehr verstockte sich Goethe darauf, den grossen Streit der Welt für einen blossen Zank um äussere Verhältnisse zu erklären. Ja, auch nach dem Befreiungskriege trieb er einen ärgerlichen Spott mit den inneren politischen Anforderungen in Deutschland. Goethe fing nun an, jenen Frieden mit der Welt zu machen, „der sich zuletzt in alles fand“. (Einen ganz ähnlichen Vorwurf machte Goethen Frau von Stein in einem Briefe an Charlotte von Schiller.)

Leider muss man Gervinus in diesem Punkte recht geben, denn Goethe huldigte nach dieser Seite hin einem bequemen Optimismus. Erst im Lichte der späteren deutschen Geschichte, auf dem Boden des

geeinten deutschen Reiches erscheint die Glaubenskraft Schillers an die Zukunft unseres Vaterlandes in ihrer ganzen Grösse. Von seinem Hoffen sticht Goethes Kleinglaube um so betrübender ab; nachdem die Trias Wilhelm I., Bismarck und Moltke im Feuer vulkanischer Erschütterungen uns ein deutsches Vaterland zusammengeschmiedet hat, erkennen wir erst voll und ganz mit Schiller, dass die Kunstgeschichte nur ein Teil der Weltgeschichte ist, nicht aber das Umgekehrte stattfindet, wie Goethe wollte.

An der Stelle, wo Gervinus die herkömmliche Vergleichung zwischen Schiller und Goethe anstellt, äussert er sich also: „Der ganze Antagonismus von Realismus und Idealismus, von Sinn und Geist, geht durch alle Welt und richtet Spaltungen an, die in dem Wesen des Menschen unvermeidlich gegründet liegen. Durch Goethe und Schiller wurde die Versöhnung von Natur und Geist unter uns möglich. Sie schlossen den grossen Bund zwischen Natur und Freiheit.“ Gesetzt, diese Erklärung träfe den Nagel auf den Kopf, so bliebe immer ihre Kürze in hohem Grade bedauerlich. Ein philosophisch und ästhetisch geschulter Mann kann sich wohl in einem wissenschaftlichen Zusammenhange derartiger Begriffe wie „Natur und Freiheit“ als Abkürzungen und Zusammenfassungen vieler Gedankenreihen bedienen; aber bei neunzig Prozent der Gebildeten befördern solche Schlagwörter nur die Oberflächlichkeit. Der Sinn derartiger Beziehungen muss in einem längeren Zusammenhange entwickelt und klargestellt werden; mag dies auch umständlich sein, so ist es doch um der Wichtigkeit der Sache willen notwendig. Leider haben wir in der Sprache der Gegenwart, soweit philosophische Ausdrücke des Gemeinbesitzes in Frage kommen, viel weniger entsprechende Worte, als Begriffe; so kommt es, dass mit einem und demselben Wort ganz verschiedene philosophische Begriffe und Vorstellungen bezeichnet werden. Infolgedessen herrscht eine höchst bedauerliche Verwirrung der Namen und Anschauungen.

Es gehört zu den wesentlichsten Aufgaben der Philosophie in Gegenwart und Zukunft, gleichzeitig eine Sprachreinigung, eine Sprachfestsetzung und Spracherweiterung herbeizuführen; gelingt ihr dies nicht, dann wird ihr Isolierschemel noch mehr in den Hintergrund gedrängt werden, als dies ohnehin schon der Fall ist.

Endlich sagt Gervinus: „Schiller hat mit Wenigem Vieles geleistet, während Goethe mit Vielem Weniges.“ Solch eine geistreiche

Zuspitzung eines Gegenteiles ist in Bezug auf grosse Männer stets von Übel, weil sie dem Thatbestand nicht gerecht werden kann. Doch weiter! „Goethe ging mehr von einer realistischen Tendenz aus in eine idealistische über, Schiller suchte sich nach der Bekanntschaft mit Goethen und den Alten dem Realen mehr von dem Idealen aus zu nähern. Der scheinbar reichere Dichter hat einen engeren Wirkungskreis gefunden, und der scheinbar ärmere den weiteren.“ Das soll nun, in einfaches Deutsch übersetzt, heissen: Schiller hat sich einen breiteren Boden im Volk erobert als Goethe. Ganz abgesehen davon, dass dies auch einmal anders werden könnte, lässt sich doch durch diese rein äusserliche Thatsache die innere Oberhoheit des Schillerschen Geistes nicht beweisen. Man könnte dadurch vielleicht eher misstrauisch gegen Schiller werden, denn die tiefere Wahrheit pflegt eher im Besitz der Minoritäten als der Majoritäten zu sein. Auch ist es verfehlt, Goethe als den scheinbar reicheren zu bezeichnen. Man vergiebt Schiller nicht das geringste, wenn man Goethe als den wirklich reicheren anerkennt, wie dies Schiller selbst gethan hat. Es wäre thöricht, sich gegen das Zugeständnis sperren zu wollen, dass Goethe sich mehr als Schiller dem Begriffe eines Universalgenies genähert hat. Goethe hat ohne Zweifel quantitativ mehr besessen und infolge seines längeren Lebens mehr zu stande gebracht als Schiller. Daraus folgt aber noch lange nicht, dass der Begriff der Quantität und der Qualität in seinen Werken sich decken. Es verhält sich eher umgekehrt. Das Meiste, was Schiller geschrieben hat, ist qualitativ so bedeutend, dass es dem Ansturm der Zeiten widerstehen wird; hingegen vieles von dem, was in Goethes Werken mit unterläuft, wird nur aus Pietät gegen den Altmeister fortgeschleppt.

Wenn einst Gervinus mehr für die oberen Zehntausend, so hat A. F. C. Vilmar seine „Geschichte der deutschen Nationallitteratur“ mehr für die breiteren Schichten des Volkes geschrieben, wenigstens des kirchlich angehauchten. Hat doch sein Buch an die 22 Auflagen erlebt, weil es mit achtungswerten Studien einen gewissen Ernst, eine edle Einfalt verband. Im Grunde aber bietet Vilmar doch mehr Schale als Kern, und führt in seiner einst berühmten Vergleichung Schillers und Goethes in ihrem Verhältnis zum Christentum geradezu einen Eiertanz auf. Dort hüllt er sich in Redensarten, deren Beliebtheit ein trauriges Licht auf den damaligen Standpunkt unserer Väter wirft. Er sagt z. B.: „Goethe steigt auf vom Besonderen zum

Allgemeinen, Schiller steigt herab vom Allgemeinen zum Besonderen. In Goethe und Schiller tritt uns der uralte Gegensatz der Naturpoesie und der Kunstpoesie verkörpert entgegen. Die Jugend wird stets bei Schiller stehen bleiben; auch alle die, bei welchen der Gedanke über die Anschauung und Erfahrung ein Übergewicht erlangt. Der ganze Goethe wird weit schwerer allgemeine Gunst bei den Frauen erlangen, als der ganze Schiller." Wenn man solches liest, so muss man sich schämen, dass derartige Gemeinplätze ein Menschenalter hindurch als Weisheit eines Eingeweihten nachgebetet worden sind. Man könnte es kaum einem Sekundaner verzeihen, wenn er schlankweg Goethen als einen Vertreter der Naturpoesie, Schiller als einen solchen der Kunstpoesie hinstellen wollte. Vilmar erteilt hier dem ganzen deutschen Volk einen Unterricht, welcher — wenn auch unbewusst — doch eine verzweifelte Ähnlichkeit hat mit demjenigen, welchen Mephisto dem Schüler in Goethes „Faust" beibringt. Schiller und Goethe haben ja schon viel Ärgeres über sich ergehen lassen müssen; so werden sie auch wohl die kleinlichen Kategorien von Natur und Kunst, von Alter und Jugend, von Männern und Frauen für immer überstanden haben.

Energisch tritt Rudolf von Gottschall für Schiller ein; sein Urteil wiegt schwerer als dasjenige von Gervinus, weil sich in ihm ähnlich wie bei Schiller der Dichter und der Kritiker durchdringen. Gottschalls „Deutsche Nationallitteratur des 19. Jahrhunderts" hat an die sieben Auflagen erlebt, zeichnet sich aus durch grosse Selbständigkeit des Urteils und wehrt besonders jene Affen des Klassischen ab, welche die deutsche Nationallitteratur mit Goethe abschliessen wollen, ähnlich wie manche Musikhistoriker selbst den späteren Beethoven nicht mehr als eigentlich klassisch anerkennen. Er sagt: „Schiller ist eine lebendige Verkörperung des Ringens nach dem Ideal und hat ihm ein für allemal den vollgiltigen poetischen Ausdruck gegeben. Sein Streben steigerte sich an immer grösseren Resultaten bis zum Tode; er erinnert an jene antiken Heroen, denen sich im vollen Glanz ihrer Thätigkeit die Unsterblichkeit erschliesst." Dagegen lautet Gottschalls Urteil über Goethe sehr hart: „Gegenüber den allgemeinen Interessen, welche die Harmonie des Künstlers nur stören können, wollte Goethe nur den schönen Egoismus bewahren. Goethe denkt immer orphisch, nie christlich, nie sittlich; er schaut seine Charaktere spinozistisch, als unabänderliche Naturtypen. Ästhetische

Harmonie ist nichts weiter als schöne Selbstbefriedigung. Das Leben wird ein Schlachtfeld des schönen Egoismus; damit ein Subjekt in Bildung erzogen werde, müssen viele andere über die Klinge springen. Dieses schöne Subjekt hat etwas Molochartiges, und verschlingt im Interesse seiner Bildung mitleidlos seine Opfer. Sünde und Verbrechen werden von Goethe mit spinozistischer, reueloser Gleichgiltigkeit behandelt. Es ist die ungeheuerste Passivität in Goethes Helden, welche sich die Welt mit riesigen Polypenarmen aneignen; sie handeln wohl, aber keiner erhebt sich zu einer That, und mit den sittlichen Voraussetzungen fehlt die sittliche Zurechnung. Für diese ästhetische Bildung aber, für das Individuum, welches sich selbst zum Kunstwerk machen will, hat Goethe das Mustergiltige geschaffen. Wir haben zwar in Werther, in Tasso, in Faust einen Konflikt der Wirklichkeit mit dem Ideal; aber dieses Ideal ist nicht das sittliche, es ist das Ideal der harmonischen Befriedigung, welchem das Leben feindlich entgegentritt.“ In diesen Ausstellungen liegt viel Wahres; zum Teil aber müsste dieses Wahre eingehender begründet sein, zum Teil hebt Gottschall die zu diesen Schatten gehörenden Lichtpartien nicht genug heraus.

Man dürfte billig erwarten, dass durch Litterarhistoriker wie Gervinus und Gottschall eine Wiederkehr des Schillerfeindlichen Geistes der Romantiker für immer unmöglich gemacht worden sei. Hat doch auch ein Goedeke als ein Meister der Litteraturgeschichte möglichst objektiv, milde und feinsinnig beiden grossen Dichtern ihr Recht widerfahren lassen; besitzen wir doch eine ganze Reihe von trefflichen Einzelbeiträgen in der Goethe-Schiller-Litteratur; haben doch Philosophen wie Weisse, Rosenkranz, Vischer, K. Fischer und andere, Archäologen wie Otto Jahn, ohne alle Voreingenommenheit das Verständnis beider grosser Dichter fördern helfen; hat doch die Goethe-Gesellschaft und die Goethe-Forschung gelehrte und scharfsinnige Männer wie Gustav von Loeper, Woldemar von Biedermann, Düntzer, Suphan u. a. aufzuweisen, sodass man erwarten sollte, dass wenigstens unter den Vertretern der Wissenschaft jede kleinliche gehässige Beurteilung Schillers heutzutage nicht mehr vorkommen könnte. Wenn einst ein Karl Gutzkow in seinem Grössenwahn den beiden Bildsäulen der Dichterfürsten in Weimar mit geballter Faust drohte und ihnen zurief, dass sie doch nicht einen neunbändigen Roman wie er selbst fertig gebracht hätten, so hat bekanntlich diese

krankhafte Reizbarkeit den unglücklichen Gutzkow zum Irrsinn geführt; immerhin hat er, haben einst die Romantiker vor ihm, dichterisch doch selbständig etwas geleistet. Was soll man aber dazu sagen, wenn ein geistreicher Dilettant der Kunstgeschichte, wenn Hermann Grimm in Berlin, die in seinem eigentlichen Fach zu teuern Lorbeeren durch ästhetisierende Essays zu gewinnen sucht? wenn er Schillern in unerhörter Weise angreift, dabei unterstützt von seinem Kollegen Erich Schmidt? Nach H. Grimm wollte Schiller durch seine Egmont-Rezension Goethen zeigen, dass auch Goethe historisch geworden d. h. durch Jüngere bereits überholt sei. Da Schiller nicht an Goethe sich heranwagen durfte, habe er sich an den problematischen Ästhetiker Moriz anschliessen müssen; Schiller habe sich von Goethe wie einen Aussätzigen zurückgestossen gefühlt; nachher bei Eröffnung der „Horen" habe Schiller sich abermals Goethen angetragen, aber in deutlich ausgesprochener Unterordnung. Das Ergebnis sei durch Goethes Grossmut die beiderseitige Freundschaft gewesen, welche Grimm mit folgenden Worten zu charakterisieren wagt: „Nie hat Schiller um eine Linie die Grenze überschritten, welche Ehrfurcht (!) und Dankbarkeit und das Gefühl zu empfangen, während er nichts dagegen bieten könne, ihm Goethe gegenüber zogen."

Das heisst denn doch der Wahrheit ins Angesicht schlagen; das heisst: alle diejenigen, welche den umfänglichen Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe nicht wörtlich durchlesen können, irre führen. Geradezu unerhört aber ist es, wenn Grimm sagt: „Schillers Stücke entstehen zuweilen so, dass Schiller als Goethes Bevollmächtigter dichtet. Goethe kommandiert und Schiller führt die Anregungen aus; Goethe hat Schillern so ausschliesslich und so reichlich mit neuen Ideen versorgt, dass diese Verbindung seine übrigen unnötig machte." Gerade das Umgekehrte ist der Fall! Schiller ist überwiegend der Gebende; er hat manchmal nur zu sehr das Goethesche Wort nicht gekannt: bloss die Lumpe sind bescheiden.

Grimm spricht Schillern ganz wie die Romantiker wirkliche dichterische Begabung ab: „Was Schiller unter Dichten verstand, war für Goethe gar kein Dichten. Schiller suchte sich seine Stoffe; dann modellierte er so lange daran herum, bis sie ihm bequem lagen. Dann machte er kaltblütig die Disposition. Dann wurde tagewerkweise, wie Maurer einen Pallast aufführen, nach einem bestimmten Plan das Werk emporgebracht, dann der Bau geputzt, ornamentiert

und möbliert, und endlich mit einem gewissen Neuigkeitsglanze dem Gebrauch des Publikums anheimgestellt." Für Grimm ist Schiller ein blosser Litterat, ein Rhetoriker, welcher dem Schicksal den Hut hinhält, damit es seine Bettelpfennige ihm hineinwerfe.

Ähnlich sagt Erich Schmidt, dass Schiller während seines ersten Aufenthalts in Weimar Goethes ganze Existenz mit den Augen des Darbenden gemessen hatte; Schillers Popularität erklärt sich nach Schmidt bloss aus der Unwissenheit und Geschmacklosigkeit der Menge, aus der bei der Menge beliebten philisterhaften Moralität in pathetischen Versen. Die Verehrung Schillers sei nur eine eingepökelte Ware, welche die Menge von Zeit zu Zeit hervorhole und lüfte. Sie zehre nur von Balladen-Reminiszensen und etlicher Begeisterung auf der Galerie.

Wer so über Schiller schreiben kann, der muss, ähnlich wie der heutige linke Flügel der Naturalisten in der Poesie und Malerei, den Pöbel gründlicher kennen als alle andern Klassen der menschlichen Gesellschaft. Wir hoffen aber zuversichtlich, dass dann, wenn Schmidts „eingepökelte Ware" kein Mensch mehr dem Namen nach kennt, Schiller noch immer als Dichter ersten Ranges anerkannt und geliebt sein wird. Es hat ja vor Grimm und Schmidt noch andere Litterarhistoriker gegeben, welche in ihrem Goethe-Kultus über das Ziel hinausschossen und aus dem Universalgenie Goethe geradezu einen Universalmenschen machten: wir nennen nur Hillebrand und Hettner. Aber die Schriften jener Männer strotzen doch wenigstens von Geist und Leben. Hillebrand zeichnet sich aus durch ein Streben nach wirklich geistvoller Analyse der Goetheschen Werke; bei Hettner wurzelt die Überschätzung Goethes in seiner durch und durch antiken (allerdings stark idealisierten) Weltanschauung. Beide Männer gehörten zu den Leuten, denen es Herzensbedürfnis ist, sich unter den grossen Männern dasjenige Menschheitsideal zu konstruieren, welches sie in der christlichen Religion nicht finden zu können glauben.

Bei Grimm aber fehlt diese Geistesfülle. Er braucht Schiller nur mechanisch als dunkle Folie für Goethe, das strahlende Weltgestirn. Da muss eine „Goethe-Wissenschaft" in Szene gesetzt werden, um den Dichter verstehen zu können; da wiegt allein der „Faust" die ganze neuere deutsche Litteratur auf. Wahrlich! eine weitergehende Verhimmelung Goethes ist nicht mehr denkbar!

Diesen Gipfel der Goethomanie erreicht Grimm in seinen an der

Universität zu Berlin gehaltenen Vorlesungen, welche er unter dem stolzen Titel: „Goethe. Von Hermann Grimm" (2 Bde.) herausgegeben hat. Später (1890) hat er noch fünfzehn Essays veröffentlicht: „Aus den letzten fünf Jahren" (4. Folge des Buches „Neue Essays der Kunst und Litteratur." 1865 ff.). In seinen letzten „Versuchen" wird Grimm Schillern ungleich mehr gerecht als früher. Wir heben folgende Aufsätze hervor: „Goethe im Dienst unserer Zeit", „Die deutsche Schulfrage und unsere deutschen Klassiker", „Deutscher Unterricht auf deutschen Gymnasien", „Die neue Goethe-Ausgabe", „Goethe und Carlyle", „Goethe und der Bildhauer Gottfried Schadow". Hier sind wir völlig einverstanden mit der Forderung Grimms, dass der deutsche Aufsatz in unseren Schulen mehr als bisher zu einer Hauptsache werde, und dass über den thatsächlichen Inhalt ausgewählter Werke unserer grossen Schriftsteller eingehender gesprochen werde. Im übrigen führen wir aus den genannten Essays folgende Sätze an: „In den ungeheuern Organismus von Goethes Existenz scheint nunmehr volles historisches Sonnenlicht hinein. Ich habe eine Ahnung, als ob Goethe einmal mit gleichem Gewicht wie der Römer Cicero durch die Jahrhunderte schreiten werde (welch eine fragwürdige Schmeichelei!). Wir verdanken Goethe mehr als wir wissen. Goethe steht über seinen Werken als lebendig fortwirkende Persönlichkeit. Dem Publikum ist das lebendige Wasser seines Geistes nur insoweit sichtbar, als es in glänzenden Fällen und Springbrunnen aufrauscht. Die Zukunft aber wird es auch als Kraft kennen lernen, welche Mühlen treibt, auf denen tägliches Brot gemahlen wird. Goethe hat den Begriff des Rein-Menschlichen als dessen, was am tiefsten ergreift, in die Litteratur, und das Wort in die deutsche Sprache eingeführt. Gegenüber Goethes Sprache hat man das Gefühl, als ob die höchste Kunst nichts sei als ein Sichhingeben an die Natur, welche mit ihrem Reichtum spielt. Unsere heutige poetische Sprache beruht der Hauptsache nach auf Goethe. Unzählige Male werden seine Gedanken wiederholt oder auch umgeschrieben. Es ist keine Saite des deutschen Gemüts, welche Goethes Finger nicht spielend berührte; die Gedichte von Goethe erschöpfen alle Stimmungen des deutschen Gemüts."

Wo möglich noch einseitiger als H. Grimm steht Viktor Hehn da. In atemloser Fortspinnung giebt er ein buntes Durcheinander von geistreichen Behauptungen und unverarbeitetem Notizenkram. Immer wieder erklärt er, dass Goethe die grösste geistig-sittliche Er-

scheinung sei, welche der deutschen Nation und überhaupt den neueren Jahrhunderten zu teil geworden. Das reine Gold Goethes liess sich nicht ausprägen; es bedurfte der Legierung mit dem geringeren Metall. Schillers Verdienst bestand darin, dass er Goethes Welt den Menschen näher brachte, versetzt mit leidenschaftlichem Pathos, mit der Pracht der Worte, mit dem Schwunge edler Gesinnung. Hingegen Goethe ist der grösste Mann, welchen die langen Jahrhunderte auf idealem und sittlichem Gebiete hervorgebracht haben.

Nach den voranstehend skizzierten Urteilen der Goethe-Enthusiasten sollte man meinen, dass Goethe eigentlich kaum noch nennenswerte Gegner haben könnte. Gleichwohl ist, wenn nicht alles täuscht, die Zahl eben dieser Gegner grösser gewesen, als bei Schiller. Für uns moderne Menschen geradezu in das Raritäten-Kabinett gehören die Auslassungen von Klopstock und Lessing über Goethe. Klopstock erklärte die Iphigenie für eine bloss stoffliche Nachahmung der Griechen. Während einer Aufführung dieses Stückes ging er hinaus und gestand hinterher: wenn er nicht ganz weggegangen wäre, so sei dies bloss darum geschehen, weil er kein Aufsehen habe machen wollen. Manche Redensarten darin könne man kaum zu Ende lesen, wenn man das Stück vorlese. Hermann und Dorothea stehen für Klopstock unendlich tief unter Vossens Luise. Die Namen „Schiller und Goethe“ setzt Klopstock um in „Schüler und Gothe“. Im Angesicht solcher Äusserungen merkt man, wie gross der Schritt von einem Morgenstern bis zur Sonne ist.

Noch befremdlicher sind die Äusserungen Lessings über Goethe, weil Lessing ungleich mehr Geist besass als Klopstock. Man kann es wohl verstehen, dass ein Kopf wie Lessing sich nicht angenehm berührt fühlte von den Werken des jungen Goethe; aber es ist denn doch stark, wenn er ironisch meinte: Goethe hätte seinem Werther eine cynische Nachschrift hinzufügen sollen. Oder: „Wenn Goethe je zu Verstande kommt, so wird er nicht viel mehr als ein gewöhnlicher Mensch sein.“ Oder: Lessing würde seinen Faust sicher herausgeben, sobald Goethe mit dem seinigen erschiene. Was Lessing sonst noch geäussert haben soll, übergehen wir lieber.

Typisch für viele Tausende von ähnlich Gesinnten ist der Hass, mit welchem einst Börne und Wolfgang Menzel Goethen verfolgt haben. Als Goethe am 22. März 1832 starb, rechnete Börne von

diesem Tage ab die Freiheit Deutschlands. Für Börne war „Goethe ein Krebsschaden am deutschen Körper"; „Goethe ist der gereimte Knecht, wie Hegel der ungereimte"; „Goethe hat als echter Monarch es immer mit dem litterarischen Pöbel gehalten." Da Börne selbst einem Schiller vorwirft, dass dieser sein Volk verachtet habe, so richtet sich der Börnesche Hohn ganz von selbst.

Ähnlich urteilte Heinrich Heine. Er hat den Altmeister Goethe genannt „den kalten Kunstgreis". Goethe sei allmählich versteinert; schon seit Anfang des Jahrhunderts sei der Mensch im Minister erstickt. Mit diesen giftigen Äusserungen von zwei namhaften jüdischen Litteraten steht nun scheinbar im Widerspruch die an Fanatismus grenzende Schwärmerei, welche die Berliner Jüdinnen des romantischen Kreises, die Rahel an ihrer Spitze, für Goethe an den Tag legten. Im Grunde ist es aber beidemal der bei Juden besonders stark sich äussernde Freiheitsdrang, nur nach verschiedenen Seiten hin gerichtet, welcher hier zur Erscheinung kommt.

Unter den Christen ist zuerst Wolfgang Menzel als der Generalpächter des moralischen Rigorismus über Goethe hergefallen. Was Menzeln an Klarheit des Denkens fehlt — er wirft Romantik und Liberalismus bunt durcheinander — das ersetzt er durch Frechheit im Ausdruck. Er tadelt auf das Schärfste den Mangel an Vaterlandsliebe, Freiheitsliebe, an Sittlichkeit und religiösem Sinn. Ja, er geht noch weiter: Er spricht Goethen das poetische Genie ab und gesteht ihm nur Talent zu. Darunter versteht er die Geschicklichkeit, sich der äusseren Formen zu bemächtigen, die Mache blendend erscheinen zu lassen. Menzel führt alle Schwächen und Laster unseres Volkes auf Goethe zurück. Der Faust sei nur eine Eselsbrücke von der Erde zum Himmel; es sei bedauerlich, dass Faust nicht die ewigen Höllenstrafen büsse. Im Wilhelm Meister und im Faust habe Goethe die Liederlichkeit des Don Juan als sein Ideal hingestellt. Den Voss habe er um seine „Luise" beneidet, und schnell „Hermann und Dorothea" gedichtet. Götz und Egmont seien dem Shakespere, Clavigo der Emilia Galotti nachgeahmt. Die volksliedmässigen Gedichte seien geradezu aus dem Schatz des Volksliedes gestohlen, ganz besonders der „Erlkönig"; Goethe sei unfähig gewesen, etwas zu erfinden. Überhaupt habe er nur den herrschenden Strömungen gehuldigt, und durch solche schmeichlerische Unterwürfigkeit unter das Alltägliche die Herrschaft über die Menge gewonnen. — Es genüge, darauf hinzuweisen,

dass Menzel selbst von solchen Kritikern wie Gutzkow und David Strauss mit vernichtender Schärfe abgeführt worden ist.

Ähnlich widerlich ist die Ketzerrichterei, welche evangelische und katholische Theologen an Goethe geübt haben und noch üben. Die „Evangelische Kirchenzeitung", geleitet von dem Berliner Theologie-Professor Hengstenberg, eröffnete 1830 und 31 den Kampf gegen unsere Klassiker mit grossem Geschick, aber noch grösserer innerer Rohheit. Dort wurden beide Dichter abgekanzelt, weil sie nicht auf dem Boden der protestantischen Orthodoxie gestanden hatten. Statt in die weltliche Leier zu greifen, hätten sie auf Davidischer Harfe Psalmen zur Ehre Jehovas anstimmen sollen. Geradezu an Irrsinn aber grenzt es, wenn der protestantische Pfarrer Philipp von Nathusius in Neinstedt bei Quedlinburg (in den sechziger und siebziger Jahren Herausgeber des vielgelesenen „Volksblatt für Stadt und Land") sogar ein Buch erschienen liess, worin er Goethes „Hermann und Dorothea" als eine heidnische Nachahmung des klassischen Altertums bezeichnet, weil — — Goethe darin die Musen anruft. „Ein Gebet an Wesen zu richten, an welche weder der Schriftsteller noch irgend jemand von seinen Lesern glaubt, das macht auf jeden Menschen von einigermassen gesundem Sinn unfehlbar (!) einen krass-komischen Eindruck. Es ist ein riesengrosses Zeichen der Verlassenheit von jedem Geschmack, wozu ein eigensinniges Sichhineinreiten in Unwahrheiten bringen kann!" Leider wird dieser Standpunkt — wenn auch in weniger anmassender Form — noch immer von Theologen der protestantischen Rechten geteilt. Immerhin kann man über solche Bornirtheit zur Tagesordnung übergehen, weil sie völlig haltlos ist in sich selbst. Bedenklicher aber ist es, wenn ein vielseitig gebildeter evangelischer Theolog, der Bischof Martensen von Seeland, sich in einem von kirchlichen Kreisen vielgelesenen Buche den Anschein einer gründlichen Beschäftigung mit Klassikern aller Nationen giebt. Seine „Christliche Ethik" ist 1886 in 4. Auflage erschienen und sucht sich auszuzeichnen durch eine Verbindung von christlichem Tiefsinn und humanistischem Wissen. Wir heben daraus folgende Stellen hervor. „Das Gedicht „Prometheus" ist der Ausdruck einer Emancipation vom Christentum, welche sich gegen die Kirche und ihre Heiligtümer teils feindlich, teils gleichgiltig verhält." Als wenn nicht Goethe das Recht gehabt hätte, seinen Prometheus so reden zu lassen, wie derselbe vom griechischen Standpunkt aus geredet haben könnte! Dieses Gedicht ist

— recht verstanden — gerade umgekehrt ein indirekter Beweis für die Oberhoheit des Christentums über die Antike. — „Hermann und Dorothea“ erwähnt Martensen nur darum, weil er durch eine Stelle dieses Epos seine Ansicht stützen will, dass die Kinder zu ihrer Verheiratung die Einwilligung der Eltern erbitten sollen. Sodann preist er Hermann und Dorothea wegen ihres Glaubens: „Sie schliessen ihren Bund gleichsam auf einem Vulkan; gleichwohl wollen sie gemeinsam einer ungewissen und gefahrvollen Zukunft entgegengehn.“ Zur Charakteristik von Goethe wird gesagt: Goethe ist einer der grössten Vertreter der heiteren, lebensfrohen Weltanschauung. Goethe hatte einen physischen, nicht einen ethischen Gottesbegriff. (Als Beweis dafür wird eine einzige Stelle aus einem Gespräch mit Eckermann angeführt!) Seine Lebensanschauung ist eine resultatlose, und zwar darum, weil sein Lebenszweck Bildung, humanes Leben oder Kultur war. Bei Goethe aber ist das Humane vom Christlichen losgerissen, und soll nun in sich selber Befriedigung und Ruhe finden. Allerdings findet sich ein gewisser ethischer Gehalt in seinem Götz, Iphigenie, Hermann und Dorothea; aber das sind Inseln unter seinen Dichtungen. Herrschender Grundzug ist bei ihm die Resignation oder Selbstbeschränkung. (Welch eine Begriffsverwechslung!) Diese ist nach Goethe das Letzte und Höchste, worin unsere Seele Frieden finden kann. In „Wahrheit und Dichtung“ tritt uns weiter nichts entgegen, als eine anregende und befruchtende Talententwicklung. Der Goetheschen Ethik fehlt der Glaube. Das Hinabsinken in die Prosa der Wirklichkeit zeigt sich auch in seinem „Faust“, denn dieser endet in Verzichtleistung auf das Ideal, und fördert nur das bürgerliche Gemeinwohl.

Martensen muss zugeben, dass sich eine ganze Anzahl von pessimistisch klingenden Aussprüchen bei Goethe findet; derselben entledigt er sich aber mit der Bemerkung, dass solche nur in einzelnen Augenblicken und gleichsam funkenweise vorkommen. Aber was würde denn Martensen gesagt haben, wenn man das Neue Testament ebenso behandeln und aus der überwiegenden Mehrzahl der pessimistischen Stellen folgern wollte, dass es den Optimismus nur in einzelnen Geistesblitzen herauskehre? Die Sache verhält sich doch vielmehr so, dass auch dort das Weltgesetz vom Verhältnis der Quantität zur Qualität zur Geltung kommt: die Mehrzahl der neutestamentlichen Quellen spricht für den Pessimismus, aber seinem Wesen nach (qua-

litativ) ist das Christentum optimistisch, weil die Religion des vollendeten Heils.

An einem anderen Orte muss Martensen zugeben, dass Goethe in seinem Wilhelm Meister die eigentlich poetischen Menschen, die am innigsten und tiefsten lieben (Marianne, Aurelie, Mignon, der Harfenspieler), alle sterben lässt, während die mehr prosaischen und realistischen Naturen leben bleiben und sich wohl befinden. Nun denn! Das ist ja bei Goethe eine förmlich Schillersche Tiefe des Idealismus! Warum also den Dichter in die Schablone eines oberflächlichen Optimismus hineinzwängen wollen? Dichtungen wie Goethes Iphigenie und Faust erschöpft man doch nicht durch solche Wendungen, wie Martensen sie braucht. Stehen doch die Grundgedanken beider Dramen in enger Verwandtschaft mit Grundlehren des Christentums; man muss es nur verstehen, wie Goethe einerseits solche religiöse Urgedanken in seine Sprache übersetzt, andrerseits im Zusammenhange einer weltlichen Dichtung gar nicht den vollen Sinn der religiösen Mystik ausbreiten kann und soll, wie etwa ein Theolog oder Philosoph, oder in seiner Art auch der kirchliche Kultus.

Goethe huldigt ganz ähnlich wie Schiller einer tiefernsten, aber freudigen Sittlichkeit, wenigstens im letzten Drittel seines Lebens. Schiller erhebt sich über die Kantsche Gesetzesstrenge zu einer freieren johanneischen Auffassung der Religion, während umgekehrt Goethe seinen hellenischen Optimismus durch Kantsche Elemente zu vertiefen sucht. Schliesslich treffen beide Dichter im Wesen der Sache in ihren reifsten Werken zusammen. Für Goethe ist — vollkommen richtig — die Sünde nicht erst das Mittel, um die ganze Entfaltung der göttlichen Gnade erst möglich zu machen, sondern ihm ist die göttliche Liebe oder Gnade (im Prolog wie am Schluss des Faust) Selbstzweck. Goethe glaubt an die unzerstörbare Heilkraft der ursprünglich guten Natur des Menschen und ein Zusammenwirken des menschlichen Willens mit dem göttlichen; für ihn ist die Hauptsache im Christentum die frohe Botschaft vom Heil, die Überwindung der gesetzlichen Furcht durch die vergebende Liebe, die gleichzeitige Verehrung Gottes in der Natur und im Menschengeist. Allerdings hat sich Goethe nicht alle Mittelglieder hinreichend klar gemacht, welche erst diese frohe Botschaft ermöglichen; er hat auch die pessimistische Seite des Christentums und des Menschenlebens nicht in ihrer ganzen Tiefe, in ihrem vollen Umfange anerkannt; er hat endlich zum Stifter des Christen-

tums nur ein Verhältnis ehrfurchtsvoller Bewunderung gehabt. Diese Mängel sind aber teilweise in seiner Lebensaufgabe begründet. Zu seiner fortwährend riesigen Thätigkeit brauchte er Lebensmut und Schaffensfreudigkeit; ein einseitiges Predigen von der Nichtigkeit der Welt und dem völligen Unvermögen des Menschen zum Guten untergräbt die Kraft des Menschen nicht bloss zum Wirken, sondern auch zum Leiden. Gewiss ist Goethe nicht bis auf die Wurzel der christlichen Centrallehren hinabgedrungen; aber stehen wir denn da nicht alle vor einem Abgrunde, welchen nur die glaubensinnige Mystik überbrücken kann?

Die Stellungnahme der modernen katholischen Schriftsteller zu unseren protestantischen Klassikern kann jedes feinere Gefühl nur schmerzlich berühren. Es ist, als ob diese Herren durch eine himmelweite Kluft von uns geschieden seien; wenigstens leben sie in einer andern geistigen Welt als wir.

Die einzige gediegene Leistung, soweit uns bekannt, stammt aus der Feder des Jesuiten Gerhard Gietmann. Dieser hat ein umfängliches Buch herausgegeben: „Klassische Dichter und Dichtungen“ (1885 und 1887), worin er Dante, Parcival, Faust, Hiob und einige verwandte Dichtungen einer eingehenden litterargeschichtlich-ästhetischen Betrachtung unterzieht. Aber auch dieser begabte und gelehrte Denker beurteilt natürlich alles unter dem kirchlichen Gesichtspunkte als dem denkbar höchsten; trotz all seiner sonstigen Besonnenheit wirft er Goethen vor, dass dieser den Faust in antichristlicher Tendenz gedichtet habe.

Unsäglich tief unter den verwandten protestantischen Leistungen steht die Ästhetik des Jesuiten Jungmann (1884); sie bietet das Bild eines Scholastizismus, welcher in der schwerfälligsten Ausdrucksweise das Klassifizieren bis dahin treibt, wo aller Geist entwichen ist. In Bezug auf Goethe sagt Jungmann u. a.: „In den Leiden des jungen Werther, in den Wahlverwandtschaften und ähnlichen Stücken wetteifert die Unsittlichkeit des Inhalts mit der Schönheit der Form. Wie klein ist unter den Schöpfungen Goethes die Zahl derjenigen, welche wirklich dazu angethan sind, veredelnd auf die Menschen zu wirken; wieviel Herzen wurden durch dieselben schon verführt.“ Der Jesuit Sebastian Brunner in Wien hat 1855 ein Buch veröffentlicht: „Hau- und Bausteine zu einer Litteraturgeschichte der

Deutschen. Wahrheit und keine Dichtung." Darin werden Gleim, Voss, Herder, Goethe, Schiller, der Herzog Karl August als charakter- und sittenlose Lumpe, und die ganze Frauenwelt von Weimar als feile Dirnen „verhauen"; ungefähr hundert anderen Dichtern wird ein ähnliches Schicksal angedroht — und das alles im Tone der rohesten Pöbelhaftigkeit. — Dieselbe Engherzigkeit des Urteils zeigt Wilhelm Lindemann's „Geschichte der deutschen Litteratur", welche die protestantischen Dichter, insbesondere die Klassiker, nach Kräften herabsetzt. Dagegen wird als mustergiltige Schöpfung gepriesen das Epos „Dreizehnlinden", von Weber (1890 in 47. Auflage in Paderborn erschienen). Dieses Epos stellt einen Sieg des Christentums im Lande der alten Sachsen dar und läuft auf eine Verherrlichung der Kirche hinaus. Das ganze Buch ist eine Dichtung dritten Ranges, in welcher die poetischen Schilderungen äusserst dürftig sind, obwohl die Sprache sich bemüht, etwas Anheimelndes und Altertümliches anzunehmen.

Zu den stärksten Ausbrüchen des katholischen Fanatismus gehört das, was der Bischof von Mainz, Paul Haffner, geschrieben hat. Er war Herausgeber der „Frankfurter zeitgemässen Broschüren", Verfasser von „Goethes Faust als Wahrzeichen moderner Kultur" (1880); ferner von: „Goethes Dichtungen, auf ihren sittlichen Gehalt hin geprüft" (1880). Dieser Mann erklärt rückhaltlos: christlich sei gleichbedeutend mit katholisch, und nur das Katholische sei christlich; deshalb seien die Protestanten als Ketzer schlimmer denn die Heiden. Die Protestanten hätten keine feststehende Weltanschauung wie die Heiden, kein Dogma, keine durch Autorität behütete Ordnung des Rechts und des Staates. Darum stehen voran die Dichter der Perser und Griechen; erst nachher kommen unsere „sogenannten Klassiker". Von allem Schlechten, was Goethe geschrieben hat, sind die schlechtesten Stücke diejenigen, in welchen Protestanten vorkommen, z. B. Egmont. Besser sind die, wo Heiden auftreten, z. B. Iphigenie; und am allerbesten die, wo Katholiken vorgeführt werden, z. B. Tasso. Hermann und Dorothea werden bitter getadelt, weil der Stoff der Geschichte der evangelischen Salzburger entnommen ist. „Ein einziger Vers der vielfach poetisch bearbeiteten Legenden, welche das Mittelalter uns überliess, bietet ungleich mehr wahre sittliche Kraft und geistige Erhebung dar, als alle neun Musen sie über Hermann und Dorothea auszugiessen vermochten." Nach Haffner ist Goethe nichts weiter als ein ärmlicher Epigone des Voltaire, welcher seinerseits

wieder ein Fortsetzer der verderblichen Reformation ist. Auch Schiller wird nur so weit anerkannt, als er in Maria Stuart und der Jungfrau von Orleans den vermeintlich katholischen Anschauungen sich anbequemt.

Aus all den voranstehend beigebrachten Belegen geht hervor, wie gross die Verwirrung in der Beurteilung Schillers und Goethes nicht bloss war, sondern leider noch immer ist. Vielleicht aber die beschämendste der hier möglichen Ironien ist die, dass an der grössten Universität Deutschlands zwei namhafte Professoren, zugleich Protestanten, geradezu entgegengesetzte Standpunkte verfechten. Nachdem Hermann Grimm in Berlin die Tragödie von Schillers Hinrichtung in Szene gesetzt hat, sorgt sein Kollege Du Bois-Reymond dafür, dass ihr auch das Satyrspiel nicht fehle. Er hielt 1882 (zeitlich also schon vor Grimm) eine Rektoratsrede über das Thema: „Goethe und noch immer kein Ende“, worin er dem süssen litterarischen Pöbel des 19. Jahrhunderts ex cathedra folgende Aufklärungen gab: „Faust ist ein Universitätsprofessor wie Luther. Darum darf er die Theorie nicht als grau bezeichnen, denn „die Wissenschaft“ „ist“ Wahrheit. Betrachtet man die Fabel des „Faust“ mit frischem Blick, so erstaunt man über deren tiefe psychologische Unwahrheit. Es ist doch eine poetische Übertreibung, dass Faust sich das Leben nehmen will, weil er sieht, dass wir nichts wissen können. Aber das ignorabimus des Faust hat doch eigentlich keinen Sinn. Faust ist von vornherein überzeugt von dem Dasein einer geistigen Welt. Da ist es denn eine ethische Ungeheuerlichkeit, dass ein um die Wahrheit bemühter Mann so handeln sollte wie Faust. Hat er doch für den Dualismus (von Geisteswelt und Stoffwelt) so greifbare Beweise in Händen, wie die Erscheinung des Erdgeistes und den täglichen Umgang mit dem Teufel. Keine halbe Stunde nach seiner Unterhaltung mit dem Erdgeist legt er Hand an sich, um die Pforten aufzureissen, an denen jeder gern vorüberschleicht. Viel näher läge doch der Versuch, nochmals mit jenem mächtigen Wesen anzubinden, es durch erneute Beschwörung wieder zu citieren und den zweiten Besuch besser auszunützen. Man stelle sich doch vor: wissenschaftlich gebildete Männer, deutsche Professoren wie Faust, erfahren in Dingen, welche ihnen die Überzeugung vom Dasein einer übersinnlichen Welt mit der unbedingten Gewissheit einer naturwissenschaftlichen Thatsache aufdrängten!

Würden wir nicht unter der Gewalt solcher Katastrophe zerknirscht und anbetend niedersinken? Kaum dass uns die Lust bliebe, die leuchtenden Gestalten spektroskopisch zu citieren, oder etwas von ihrer Substanz für die chemische Untersuchung aufzufangen. Dies aber ist die Lage des Faust auf ein Haar! Und in dieser Lage soll ein Mann wie er aller sittlichen Schranken vergessen, soll zwischen Selbstmord und ungefesselter Genusssucht schwanken? Faust hätte besser gethan, statt an den Hof zu gehen und bedrucktes Papiergeld auszugeben, anstatt zu den Müttern in die vierte Dimension zu steigen, Gretchen zu heiraten und sein Kind ehelich zu machen, Elektrisiermaschinen und Luftpumpen zu erfinden."

Man kann gegenüber dieser Probe von „Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Ästhetik" nichts weiter thun, als sie „höher hängen". Man darf sich hierbei um so eher beruhigen, als ja Du Bois-Reymond in dieser Rede das geleistet hat, was der Goethesche Faust unterliess: er hat jene Luftpumpe erfunden, durch welche ein geistiges vacuum erzeugt wird. Ob wohl „die Wissenschaft" erkennt, dass derjenige, welcher im Geiste der „grossen Nation" allzusehr nach esprit hascht, nur zu leicht das e zerdrückt und für seine Feder nur sprit übrig behält?

II.

Die Verhältnisbestimmung zwischen Schiller und Goethe auf philosophischem Wege.

Die auf den voranstehenden Blättern gekennzeichneten Standpunkte in der Beurteilung Schillers und Goethes haben uns zu dem beschämenden Ergebnis geführt, dass das Volk der Dichter und Denker, obwohl auf der Höhe der modernen Kultur stehend, in anderthalb Jahrhunderten noch immer nicht dahin gelangt ist, in seiner überwiegenden Mehrheit eine auch nur leidliche Sicherheit in der Beurteilung seiner beiden grössten Dichter zu gewinnen. Dass aus dem Heerlager des modernen Ultramontanismus solche Stimmen ertönen, welche Goethen als eine Art von ästhetisch-moralischer Pest zu fliehen gebieten, mag schmerzlich sein; es lässt sich aber immerhin nach Lage der Dinge begreifen. Ebenso liegt es nahe, dass streng orthodoxe Protestanten und im Experimentieren verkümmerte Vertreter der Naturwissenschaften die Fähigkeit verloren haben, die Geisteswelt Schillers und Goethes auch nur zu fassen, geschweige denn mit dem rechten Massstab zu messen. Wenn aber unter der grossen Mehrzahl der übrig bleibenden Gelehrten und Gebildeten noch immer eine solche Unsicherheit, ein solches Widersprechen möglich ist, wie wir das gezeigt haben, so muss man geradezu erklären: das gereicht uns zur Unehre! Je länger je mehr erwächst uns die sittliche Verpflichtung, die Kinderschuhe des bisherigen Ästhetisierens auszuziehen und uns zu erheben zu den obersten Gesichtspunkten, unter welchen wir Goethe und Schiller in ihrem Verhältnis zu einander, wie auch jeden für sich als Gesamterscheinung zu beurteilen haben. Um des ausserordentlich erziehlichen Einflusses willen, welchen diese beiden Männer auf unser Volk bereits gehabt und in Zukunft immer mehr üben sollen, müssen wir uns klar werden über die leitenden Grundsätze, nach denen wir da zu verfahren haben.

Gewiss ist es zunächst notwendig, allen einzelnen Verehrern unserer grossen Dichter das Recht zu wahren, sich gemäss der ursprünglichen Geistesanlage ihres ganzen inneren Menschen bald mehr zu Goethe, bald mehr zu Schiller hingezogen zu fühlen. Niemand aber hat die Befugnis, diese seine subjektive Beschränktheit aufzubauschen zu dem Massstabe, mit welchem er ein allgemeingiltiges Urteil über Beide zustande bringen kann. An dieser willkürlichen Verwechselung ihrer subjektiven Berechtigung mit der objektiven, also über ihnen stehenden, Wahrheit kranken nur zu viele Deutsche. Es hat ferner jeder das Recht, alle das einzelne Herrliche, was sich bei beiden Dichtern findet, zunächst als solches zu geniessen. Da wird und soll der Schiller-Freund eine reiche Blütenlese auch bei Goethe finden, welche ihn mit Wohlgefallen erfüllen kann; umgekehrt aber auch der Goethe-Verehrer bei Schiller.

Weiter soll dann jedes einzelne Kunstwerk von Schiller und Goethe — womöglich unter Berücksichtigung seiner Entstehungszeit — naiv angeschaut und genossen, dann mit sich selbst verglichen und mit seinem eigenen Kanon gemessen, zuletzt sowohl der Werdegang wie das vollendete Sein dieses Kunstwerkes so fein zergliedert werden, als wenn es ausser diesem Erzeugnis kein anderes von ähnlicher Art gäbe. Endlich aber sollen die unter sich verwandten Kunstwerke eines jeden Dichters zu Gruppen vereinigt und wiederum diese Gruppen zu einem Gesamtorganismus ineinander geschaut werden, in welchem der Geist seines Schöpfers wohnt und waltet. Es wird dann der gelehrten Forschung überlassen bleiben müssen, die gleichartigen Gruppen von Werken beider Dichter gegenseitig, dann aber auch mit den gleichartigen Erzeugnissen anderer Kulturvölker zu vergleichen.

Sowie nun aber das blosse Geniessen (Anschauen) eines Kunstwerks streng geschieden werden muss von der wissenschaftlichen Betrachtung desselben, so auch ist eine gerechte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Schiller und Goethe so lange nicht zu erzielen, als man bei den blossen Vorarbeiten der Wissenschaft stehen bleibt. Als solche müssen wir die litterargeschichtlichen bezeichnen. Selbst die auf der vollen Höhe der modernen Schulung stehenden litterargeschichtlichen Essays haben für uns nur die Bedeutung von Vorarbeiten. Es wird nie gelingen, eine leidlich gesicherte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Schiller und Goethe zu erreichen, wenn man sich nicht einigt über die letzten allbeherrschenden philosophischen Gesichts-

punkte. Solche sind in erster Linie psychologischer und metaphysischer Art, in zweiter erst ästhetischer Art im engeren Sinn des Wortes. Wir dürfen uns von allen dichterischen Schönheiten der äusseren Formenwelt bei Goethe und Schiller nicht gefangen nehmen lassen, sondern müssen durch all diese Herrlichkeit hindurchdringen zu dem in den Werken eines jeden Dichters verborgenen Gesamtgehalt. Dieser kann der Natur der Sache nach kein anderer sein als ein philosophischer — dies Wort im allgemeinsten Sinne genommen. Trotz seiner Tragweite wird er ich beidemale in verhältnismässig wenige philosophische Sätze fassen lassen.

Andrerseits aber müssen wir über alle Einzelformen der Poetik hinaus vordringen zu einer schärferen Erkenntnis und Betonung der Form überhaupt. Die Form muss sowohl dem jedesmaligen Gehalt proportional sein, als auch sich zu dem Organismus ausgestalten, in welchem eben dieser Gehalt stofflich untergeht, um als geistdurchdrungener neu zu erscheinen und fortzuleben.

Was nun den ersten der zu fordernden Hauptsätze anlangt, so muss er lauten: Wenn Schiller und Goethe die genialsten Vertreter der Poesie in Deutschland sind, so kann der in ihnen erscheinende, zu gleicher Zeit an sie verteilte wie durch sie geeinte Geist nichts anderes sein, als ein verschiedenes Mischungsverhältnis der Grundkräfte des menschlichen Geistes überhaupt. Die dichterische Phantasie muss in Schiller ein anderes Verhältnis haben zu der hinter und über ihr stehenden Grundkraft des menschlichen Geistes, als in Goethe. Es fragt sich nur: was ist denn dasjenige Vermögen, welches das i n n e r s t e Wesen, die Ureigentümlichkeit des menschlichen Geistes bezeichnet? Hier ist der Punkt, wo jeder von uns vor eine unausweichliche persönliche Entscheidung gestellt wird. Wir müssen uns schlüssig machen, ob wir Wertbestimmungen in den Organismus unseres Geistes einführen wollen; praktisch gewendet: ob wir die Vernunft dem Gegensatz von Gemüt und Willen über- oder unterordnen wollen.

Nun dürfte es allerdings nicht schwer fallen, solche Wertunterschiede als vorhanden anzuerkennen. Wenn schon die ganze Natur sich auferbaut als eine Stufenpyramide, sodass alle Gebilde um so seltener werden, je näher sie dem Gipfel ihrer Gattung kommen, so zwingt uns das Gesetz der Analogie, eine ähnliche Skala von Werten auch innerhalb der Geisteswelt anzunehmen. Die Gliederung der menschlichen Gesellschaft wäre ja ohne die Anerkennung von ur-

sprünglichen Unterschieden der Qualität gar nicht möglich; der Begriff der Kulturgeschichte schliesst die Annahme verschiedener Werte innerhalb der menschheitlichen Entwickelung geradezu ein.

Schwieriger wird die Aufgabe, sobald man ein ursprüngliches Wertverhältnis innerhalb des menschlichen Geistes selbst festsetzen soll. Wir unsrerseits sehen die Lösung des Problems in folgenden Sätzen.

Die Vernunft und die Phantasie hat der menschliche Geist gemein mit der Natur: was er erst unbewusst, dann bewusst besitzt, das durchwaltet auch als unbewusster Geist die Natur. Hingegen dasjenige, was ihm allein vorbehalten bleibt, was ihn über alle Natur hinaushebt, ist die Verbindung von Gemüt und Wille. Demnach muss der Mensch auch in sich selbst die Vernunft-Phantasie dem Gemüt-Willen nach- und unterordnen, falls er sich als etwas Höheres weiss und will, denn als das oberste Glied des Naturorganismus.

Dieser unser Standpunkt beruht auf der Anerkennung dessen, was der Geist der Geschichte uns bisher vorgedacht hat. Für das erste Kulturvolk des Altertums, für die Griechen, war die Vernunft-Phantasie das so gut wie einzige, jedenfalls das allbeherrschende Vermögen des Geistes, welches denn auch vom Menschen auf die Gottheit übertragen wurde. Hier bilden Vernunft und Phantasie nur die beiden innerlich zusammengehörigen Seiten oder Formen einer und derselben Kraft; was die Phantasie schauend, d. h. zusammenfassend denkt, das denkt die Vernunft zergliedernd; was die Phantasie miteinander denkt als Ganzes, das denkt die Vernunft nacheinander als Teile. Sowie nun Ganzes und Teile sich gegenseitig voraussetzen, so auch Phantasie und Vernunft. Auf diesem Standpunkte ist das Höchste, was es giebt, das Kunstwerk, sei es ein wissenschaftliches, sei es ein ästhetisches; auch das System der Tugenden und der Begriffe wirkt dann wie ein Kunstwerk.

Über diese Vorherrschaft der Vernunft-Phantasie erhebt sich die christliche Weltanschauung. Zunächst versucht Augustin die Vernunftwelt der antiken Philosophen und die Gemütswelt des christlichen Glaubens zu einem Ganzen zusammenzuschweissen; er scheitert aber an dieser Aufgabe, weil er unbewusst den Schwerpunkt seines Systems in die Metaphysik der Antike verlegt. Dann bricht in Luther die Oberhoheit des Gemüts und des Willens über die Vernunft in praktisch urbildlicher Weise hindurch, bis endlich Kant in wissenschaftlich systematischer Durchführung den Willen als die Urkraft, als das göttlich

erhabene Vorrecht des Menschen, zur Geltung bringt. Alle diejenigen aber, welche diese welthistorische Erscheinung als eine von uns richtig aufgefasste anerkennen, werden sich ebenso berechtigt wie verpflichtet fühlen, Schillern als den obersten dichterischen Träger dieses Luther-Kantschen Geistes anzuerkennen. Dieser Standpunkt würde aber schlechterdings nicht aus- sondern vielmehr einschliessen, dass Goethe Schillern in solchen dichterischen Produktionen überragen konnte und thatsächlich auch überragt hat, in welchen die Vernunft-Phantasie zu alleiniger oder bevorzugter Ausprägung gelangte.

An zweiter Stelle müssen wir folgende Forderung erheben. Sowie eine Wertbestimmung unter den geistigen Grundvermögen, also im geistigen Gehalt, stattzufinden hat, so auch unter den Formen, in welchen der künstlerische Gehalt zum Ausdruck gelangt.

Es muss zunächst die Bedeutung der Form überhaupt in rechter Weise gewürdigt werden. Formen sind Erscheinungen und Selbstauswirkungen eines gerade ihnen und nur ihnen entsprechenden Gehalts; sie sind erfüllte und ausgefüllte Gesetze, doch so, dass der Grösse der eingesetzten Kraft nicht der Umfang, sondern der innere Reichtum einer Form entspricht.

Sodann aber muss gründlich zwischen grösseren und kleineren Formen, zwischen organisch entwickelten und zwischen mechanisch zusammengesetzten Formen unterschieden werden. Das Kleine darf nur als Kleines, das Grössere aber und das Grosse müssen als solches geschätzt werden. Allerdings kann auf sittlich-religiösem Gebiete nicht wohl von „klein“ und „gross“ mit Fug und Recht geredet werden, denn hier entscheidet in letzter Instanz die Qualität einer Handlung; auf dem Gebiete der Kunst und Wissenschaft aber darf man die Begriffe klein und gross anwenden, weil dort auch der Umfang von Formen und die Tragweite von Leistungen quantitativ gemessen werden können. Darum sollte es unter allen Umständen für eine hervorragendere künstlerische That angesehen werden, wenn ein Dichter hohe und höchste Gedankengehalte in eine wahrhaft poetische Form giesst und in einer grossen Form auch wirklich erschöpft, als wenn er in kleinen lyrischen Erzeugnissen einer kleinen Stimmung Ausdruck verleiht. Eine kleinere Form kann nicht denselben Wert beanspruchen, wie eine grössere; selbst wenn viele kleine Formen derselben Art (z. B. der Empfindungslyrik) zusammengezählt werden, so wiegt deren Summe noch nicht den Wert einer grossen und organisch

entwickelten Form auf. Wenn in einem Kunstwerk die Teile nur durch einen Faktor zusammengehalten werden, durch die Kausalität oder Naturnotwendigkeit, so enthält jenes Kunstwerk eine geringere Leistung, als wenn zwei Faktoren organisch miteinander verbunden werden: Notwendigkeit und Freiheit innerhalb einer Kette von Handlungen. Zum Hervorbringen der bezeichneten kleineren genügt eine aussergewöhnliche dichterische Begabung; zur Erzeugung aber grosser, mit entsprechendem Gehalt erfüllter Formen gehört grosse Begabung und rastlose Energie des Willens.

Warum soll denn allein die Ästhetik diese Grenzen zwischen grossen und kleinen Formen verwischen lassen,' da doch sowohl die Philosophie wie die Naturwissenschaften zwischen Gesetzen von grosser und solchen von kleinerer Tragweite scharf unterscheiden? Sowie die moderne Naturwissenschaft sich erhoben hat zu Kräften und Gesetzen, welche das Universum durchwalten; sowie die Philosophie nur reden kann von .einer die diesseitige und die jenseitige Geisteswelt umfassenden Zweckmässigkeit: so auch muss die Wissenschaft vom Schönen solche Kunstwerke für die „grössten" erklären, welche göttliches und menschliches Wirken, Freiheit und Notwendigkeit umfassen.

Wenn nun in der Musik eine organisch ausgestaltete Arie eine höhere Leistung ist als ein Lied: warum stellt man nicht auch in der Poesie eine gleichwertige Gedankenlyrik über die blosse Empfindungslyrik? Aus welchem Grunde soll denn das naturhafte (intuitiv-geniale) Dichten etwas Besseres sein, als das naturhaft anfangende, aber klar bewusst und gewollt sich vollendende? Wenn man unter den Vertretern der Naturwissenschaft diejenigen für die ersten erklärt, welche bis zur Erkenntnis der allgemeinsten Gesetze und Kräfte vordrangen: warum denn nicht auch im Reiche der Kunst diejenigen, welche die grossen Formen als Formen vollkommen beherrscht haben?

Wem fällt es denn ein, unter den Werken Beethovens ein Lied und eine Symphonie auf gleiche Stufe zu stellen? Oder welcher musikalische Kenner wird es wagen, eine Lisztsche Symphonische Dichtung einer wirklichen Symphonie als ebenbürtig zu bezeichnen? Es ist doch durchaus unthunlich, eine noch so genial malerisch entworfene Architektur als gleichwertig zu bezeichnen mit einer bedeutenden, aber im Baumaterial wirklich ausgeführten; es lässt sich ein Gebäude mit nur einem Grundriss nicht einem solchen mit mehreren ineinander gearbeiteten Grundrissen gleichstellen, auch dann nicht, wenn

ersteres sich zu imposanter Höhe erhebt. So auch vermag die grösste Fülle von dichterisch gelungenen Einzelheiten nicht den Mangel an organischer Durchführung einer grossen Gesamtform zu ersetzen, ebensowenig wie eine geistvolle Verknüpfung von philosophischen Sätzen schon ein philosophisches System ist. So lange eine wirkliche Handlung noch für etwas Höheres gilt als eine Reihe von Ereignissen, so lange auch wird ein organisch durchgeführtes Bühnendrama eine höhere künstlerische Leistung sein, als eine lose Verkettung von Szenen. So lange noch eine in sich geschlossene Bilderreihe wie die Fresken eines Rafael, Michelangelo und Cornelius, hineingemalt in einen gegebenen architektonischen Raum, eine schwierigere Leistung ist, als eine Rubens'sche oder Makartsche Farbenpracht auf Leinwand: so lange auch muss eine Trilogie wie Wallenstein als eine höhere dramatische Schöpfung angesehen werden, denn Goethes Faust, unbeschadet des grösseren Reichtums des letzteren an dichterischen Schönheiten. —

Soll daher der Zwiespalt in der Beurteilung Schillers und Goethes auch nur leidlich überwunden werden, so muss man sich von vornherein über ein wichtiges Zugeständnis einigen. Auf bloss litterargeschichtlichem Wege wird es nie gelingen, eine grundsätzliche Vereinigung herbeizuführen. Das Ordnen von kritisch gesichtetem Material unter gewisse Gesichtspunkte kann einem Urteil nur die Richtung geben und Grenzen ziehen, niemals aber das Urteil über ein Kunstwerk endgiltig bestimmen. Dazu gehört unvergleichlich mehr. Werke, welche dem Reich des Schönen angehören, müssen aus dem Geist und den Gesetzen der Kunst überhaupt wie jeder einzelnen Kunst insbesondere verstanden werden; wiederum stehen alle Lebensäusserungen der Kunst in notwendigem Zusammenhange mit den anderen Bethätigungen des menschlichen Geistes. Gewiss können die Gesetze des Schönen nicht willkürlich erfunden oder geändert werden; sie sind einerseits in mühsamer Untersuchung aus langen kunstgeschichtlichen Entwickelungen, insbesondere aus den besten Werken der Genien ersten Ranges, andrerseits aus dem Wesen des menschlichen Geistes, abzuleiten. Diese Arbeit kann aber immer nur derjenige vollbringen, welcher persönlich im Geiste der Kunst drinsteht. Mit anderen Worten: die litterargeschichtlichen Forschungen dienen nur als Unterbau, ersetzen aber nicht das Gebäude selbst.

Je zahlreicher die litterargeschichtlichen Einzelforschungen in

unseren Tagen geworden sind, um so mehr können sie verwirrend wirken und dazu beitragen, dass über dem Material der Geist, über der Masse von Teilen und Teilchen das Ganze vernachlässigt wird. Daher muss auf gesicherter geschichtlicher Grundlage der Bau einer philosophischen Bearbeitung aufsteigen, und zwar in möglichst klarer und schöner Muttersprache. Die Philosophie hat ja einst bei den Griechen, dann auf höherer Stufe bei den Deutschen, alle wesentlichen Stufen durchlaufen; ihre heutige Aufgabe kann nur darin bestehen, auf einer breiten naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Grundlage sich zu erheben zu einer Spekulation, welche den Monismus in allen seinen Formen nur als Bestandteil eines universalen Dualismus behandelt. Die bisherigen Ergebnisse der philosophischen Hauptdisciplinen müssen fruchtbar gemacht werden, ohne dass sich der Laie in alle Irrgänge dieses oder jenes philosophischen Systems zu verlieren braucht. Der Mensch unsrer Tage hat keine Zeit, die verschiedenen Methoden zu prüfen, welche angeblich zum Ziele führen; er verlangt aber mit Recht die Ergebnisse in übersichtlicher Form, er will aufgeklärt sein über die richtig gestellten Hauptprobleme und deren Lösungsversuche.

So ist denn auch der grösste Aufwand von litterargeschichtlicher Gelehrsamkeit ein Messer ohne Klinge, wenn er nicht gipfelt in einer gesunden, geistvollen Ästhetik. Darum verlangen wir für die Ästhetik die Stellung einer ebenbürtigen Schwester, und weisen diejenige eines Anhängsels, eines Aschenbrödels entschieden ab. Wir verwahren uns gegen die beliebte Unterstellung, als wäre schöngeistiges Ästhetisieren und wissenschaftlich gediegene Ästhetik im Grunde ganz dasselbe. Wir begrüssen dankbar die Hilfe der Kunstwissenschaft, Musikwissenschaft, Litterargeschichte; aber wir fordern darüber hinaus eine produktive Kritik, welche aus dem Geist eines Dichters und aus dem Zusammenhange eines einzelnen Werkes heraus entwickelt, und gleichzeitig sich der im Wesen des Schönen begründeten Kunstgesetze bewusst ist; wir streben nach einem Massstab, welcher hergenommen ist von einer ebenso positiven wie freien protestantischen Weltanschauung. Der bisherige Notbehelf, dass klassische Philologen oder Germanisten ästhetische Bemerkungen einflochten, muss aufhören, denn die Nüchternheit vieler Sprachgelehrten erschwert mehr das Verständnis von Kunstwerken, als dass sie es förderte. Die Ästhetik ist eine Einheit von umfassendem historischen Wissen und philosophischem

Können, welche wahrlich nicht leicht zu erringen ist; aber sie allein ist den Werken grosser Dichter kongenial.

Vergegenwärtigt man sich den Lebenszusammenhang, in welchem Philosophie und Kunst stehen, so begreift man nicht, wie ein wahres Kunstverständnis ohne philosophische Bildung möglich sein soll. Die Wege von Philosophie und Kunst sind wohl verschieden, aber die Ziele sind dieselben. Die Philosophie wendet sich unmittelbar an den rein geistigen Menschen, in erster Linie an dessen Vernunft, und will die Welt der Gesamterfahrung auf Begriffe und Begriffsverbindungen zurückführen; sie will das ungeheuere Material der inneren und äusseren Erscheinungen in ein einheitliches Gesetz bringen. Sie sucht also die Wahrheit zu finden vermittels einer immer weiter gehenden Bestimmung oder Begrenzung durch Begriffe. Da nun aber der Mensch ein geistleibliches Wesen ist, so ruft die Philosophie notwendig ihren Gegensatz hervor, nämlich die Kunst; diese sucht gleichfalls durch Begrenzungen zu wirken, aber in der Form von Bildern auf die geistleibliche Anschauung des Menschen. So sind Philosophie und Kunst in formaler Beziehung darin einig, dass sie die Wahrheit durch Begrenzung zu erreichen streben; inhaltlich aber darin, dass sie sich mit der blossen Wirklichkeit nicht begnügen, sondern die in und über der Wirklichkeit liegende Vernunft darstellen, die eine durch Worte, die andere durch Symbole. Ein blosses Abschreiben oder Wiederholen der Wirklichkeit ist weder Kunst noch Wissenschaft. Sowie nun die Phantasie eines grossen Künstlers mit der tiefsten unbewussten Vernunft gesättigt ist, so ist umgekehrt das Denken eines bedeutenden Philosophen nur auf den unteren Stufen ein reflektierendes, auf den höheren aber ein schauendes. Es bedürfen eben beide, der Künstler wie der Philosoph, der Vernunft-Phantasie als einer schauenden. Nun entspricht zwar jeder Stufe des Wahren auch eine gewisse Stufe des Schönen; aber die letzten Wahrheiten der Metaphysik, der Religion, der Ethik, drängen über eine bloss begrifflich schattenhafte Existenz hinaus zu einem unbewussten geistleiblichen Leben in der Kunst, und dieses wiederum zu einem bewussten Leben in der Person. Selbst die abstrakteste aller Wissenschaften, die Mathematik, feiert in der Welt der Kunst eine unbewusste Auferstehung.

Es ist deshalb völlig naturgemäss, wenn in Goethe Leibniz und Spinoza sich ergänzen, in Schiller aber Kant und Fichte ihren Grund-

gedanken nach fortleben, und dadurch jene grossen Philosophen erst für breitere Schichten des Volkes fruchtbar werden. Der geheimnisvolle Zauber vieler Aussprüche und Dichtungen Schillers und Goethes hat seinen letzten Grund darin, dass abstrakte philosophische Wahrheiten mit der schönen Leiblichkeit einer vollendeten Poesie überkleidet werden. Für Schiller ist ja das Schöne nichts anderes als sein weltbewegendes Prinzip, nämlich die Freiheit, nur als vorbewusste gebannt in die Erscheinung des Kunstwerks. Was der bewusste Geist hier noch nicht zu seinem bleibenden Eigentum machen kann, das schaut er im unbewussten Kunstwerk als bereits verwirklicht an. Aber nicht bloss die grossartige Gedankenlyrik Schillers, nicht bloss Goethes Faust drehen sich um philosophische Wahrheiten als um ihre Axe; sogar in vielen kleineren Dichtungen Goethes schimmert dessen philosophische Weltanschauung wie ein zartes Nervengeflecht hindurch. Beiden grossen Dichtern sind Geist und Leiblichkeit (Natur) für einander da, es fragt sich nur, was man unter Natur und unter Geist versteht. Für beide Dichter sind alle wesentlichen Bestandteile der vorangegangenen und der mitlebenden grossen Philosophen enthalten in ihrer dichterisch-intuitiv allumfassenden Weltanschauung. Es würde geradezu bedeuten, dass man Schiller und Goethe ihres köstlichsten Gehaltes beraubte, wenn man dies leugnen wollte. Wenn nun aber beide grosse Männer mit der Substanz der Philosophie erfüllt waren: wie will man ihre Werke und ihre verschiedene Richtung verstehen ohne philosophische Bildung?

Wir sind weit davon entfernt, die Kunst zu einer Art von Beispielsammlung, zum Beweismaterial für die Philosophie herabdrücken zu wollen, wie dies manche Vertreter der Schelling-Hegelschen Philosophie gethan haben; ebensowenig möchten wir die Ästhetik zur blossen Erklärerin der Kunstwelt erniedrigen. Wir wahren vielmehr der Philosophie wie der Kunst ihre unverlierbare Selbständigkeit und Würde, doch so, dass wir sie als das Geschwisterpaar Athene und Apollo auffassen, welche demselben Vater entsprossen sind. Die höhere Wahrheit und Allgemeingiltigkeit, zu welcher die echte Poesie einen Fall erhebt, ist nur eine andere Art derselben Gesetzlichkeit, nach welcher die Philosophie strebt. Aber die beiderseitige Arbeit hat nur dann einen Sinn, wenn sich über der Verkettung von Ursachen und Wirkungen in der Welt des Stoffes eine Verkettung von Zwecken und Folgen in der Welt des Geistes auferbaut. Sobald Ursachen und

Wirkungen klar erkannt sind, lassen sie sich auch irgendwie quantitativ bestimmen, bezüglich voraus berechnen; Zweck und Folge aber sind etwas Irrationales, etwas Qualitatives, was niemals ganz in einer Rechnung aufgeht. Nun aber führt kein unmittelbarer Weg aus dem Reich des Quantitativen in dasjenige der Qualität; das Qualitative ist nicht etwa eine blosse Eigenschaft, ein Anhängsel des Quantitativen, sondern etwas Neues, etwas wesentlich Verschiedenes und Höheres. Auf den niederen Stufen der Kunst überwiegen quantitative Verhältnisbestimmungen; je höher hinauf aber es geht in beiden, um so mehr wird das Quantitative herabgesetzt zum bloss durchscheinenden Bestandteil des Qualitativen, wird die Form zur blossen Aussenseite des Gehalts. Deshalb kann weder der schaffende Künstler noch der nachschaffende Ästhetiker ein Kunstwerk von aussen nach innen zusammensetzen, sondern sie müssen die Teile aus dem zuvor erfassten Ganzen herauswachsen lassen.

Wenn es sich bloss darum handelt, ein einzelnes Werk von Schiller oder Goethe litterargeschichtlich und ästhetisch zu erschliessen, dann braucht man allerdings nicht jedesmal bis auf die letzten Gründe der Philosophie zurückzugehen. Ist es aber die Aufgabe, die in allen Dichtungen sich spiegelnde Gesamtpersönlichkeit beider Männer ihrem innersten Wesen nach zu begreifen, so erweist es sich als notwendig, durch philosophische Entwickelungen die wünschenswerte Klarheit zu gewinnen. Schiller und Goethe sind sowohl jeder einzeln wie beide zusammen ein Höchstes in ihrer Art; desselben kann sich unser Denken nur dann bemächtigen, wenn es auch seinerseits ein Höchstes von philosophischer Arbeit einsetzt. Ein solches besteht schlechterdings nicht in der Auffindung von metaphysischen oder logischen Kategorien, unter welche man etwa jene Dichter bringen könnte; Grundvoraussetzung und Ziel einer solchen Untersuchung kann nur die Gewissheit sein, dass die Einheit wie die Verschiedenheit der Beiden durch das Wesen des menschlichen Geistes bedingt ist. Eine Anlage, welche bei allen Menschen, wenn auch in unzähligen Mischungsverhältnissen, wiederkehrt, muss bei Schiller und Goethe in höchster Steigerung vorhanden gewesen sein im Dienst der Poesie.

III.

Goethe und Schiller als die gemeinsamen Gegner des Naturalismus und des Spiritualismus.

Es ist bekannt, wie Goethe und Schiller von jeher als Vertreter des Realismus und des Idealismus in der Poesie bezeichnet worden sind. Eine gewisse Berechtigung gewannen diese philosophischen Begriffe schon dadurch, dass beide Männer sie sich selbst in ihrem gegenseitigen Briefwechsel beigelegt hatten. So schreibt Schiller an Goethe am 31. August 1794: „Ihr Geist wirkt in einem ausserordentlichen Grade intuitiv, ich aber schwebe zwischen Anschauung und Begriff.“ Desgleichen am 12. Januar 1798: „Es besteht ein essentieller (wesentlicher) Unterschied zwischen Naturwelt und Verstandeswelt (Geisteswelt).“ Schiller an Wilhelm von Humboldt am 21. März 1796: „Man wird uns (nämlich Schiller und Goethe) verschieden spezifizieren, aber unsere Arten einander nicht unterordnen, sondern unter einem höheren idealischen Gattungsbegriff einander koordinieren.“ Umgekehrt schreibt Goethe an Schiller am 6. Januar 1798: „Wenn ich Ihnen zum Repräsentanten mancher Objekte diente, so haben Sie mich von der allzu strengen Beobachtung der äusseren Dinge und ihrer Verhältnisse auf mich selbst zurückgeführt. Sie haben mich die Vielseitigkeit des inneren Menschen mit mehr Billigkeit anzuschauen gelehrt.“ Desgleichen am 13. Januar 1798: „Ich bin durch treues Vorschreiten und bescheidenes Aufmerken aus einem steifen Realism und einer stockenden Objektivität dahin gekommen, dass ich Ihren heutigen Brief als mein eigenes Glaubensbekenntnis unterschreiben kann.“

Gegen die Bezeichnungen Goethes und Schillers als Realisten und als Idealisten wäre nun nichts einzuwenden, wenn nur mit diesen beiden Begriffen immer die richtigen Vorstellungen verbunden würden. Das ist aber selten der Fall. Selbst hochgebildete Männer würden in

Verlegenkeit kommen, wenn man sie nötigen wollte, das Wesen und die Grenzbestimmung des Idealismus und des Realismus in wissenschaftlich genügender Weise klar zu stellen. Wir stehen hier wieder einmal vor einer nationalen Schwäche: entweder nehmen wir die abstraktesten philosophischen Allgemeinheiten schon für die Sache selbst, oder wir verlieren uns umgekehrt in philosophische Spitzfindigkeiten. Darum dürfte es angemessen sein, den Sinn dieser beiden vielgebrauchten Bezeichnungen hier für weitere Kreise zu entwickeln. Gelänge es uns, beide Begriffe richtig zu erklären, so würden wir damit der Verhältnisbestimmung der beiden grossen Dichter einen bedeutsamen Schritt nähergerückt sein.

Sofort am Anfang unserer Untersuchung haben wir Gelegenheit, ein massgebendes philosophisches Gesetz aufzustellen. Es ist nämlich von vornherein klar, dass Realismus und Idealismus sich nicht zu einander verhalten können wie zwei Wagschalen oder zwei Gegenpole; wäre solches der Fall, so wäre jeder nur die Hälfte eines Ganzen, oder die Wiederholung des einen in anderer Form. Auch wäre ihr normaler Zustand derjenige der Ruhe, der Symmetrie, des gegenseitigen Gleichgewichts. Würde man in diesem Sinne Goethe und Schiller als Gegenstücke ansehen, so müsste man erst beide zusammenzählen, um den Vollbegriff der Poesie oder des normalen Dichters herauszubekommen — ein mehr als lächerliches Verfahren. Das wäre nichts weiter als die Übertragung eines von Kant aufgestellten aber verworfenen Satzes auf die Poesie. Kant hat nämlich eine kleine, über seinen Hauptwerken in Vergessenheit geratene Schrift verfasst: „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“. Er geht dort aus von den positiven und den negativen Grössen in der Mathematik, von denen die eine die andere aufhebt. In der negativen Grösse werde eine reale Entgegensetzung gedacht, welche von der bloss logischen Entgegensetzung des Widerspruches verschieden sei. In der realen Entgegensetzung seien beide Glieder des Gegensatzes etwas Positives, während im Widerspruch das eine Glied eine blosse Verneinung sei. Die Glieder der realen Entgegensetzung verbinden sich miteinander; hingegen die Glieder des Widerspruches schliessen sich aus, und können nicht miteinander verbunden werden, wenn etwas denkbar sein soll.

Kant weist nun nach, dass in allen Gebieten der Erfahrung (d. h. der Natur, der stofflichen Welt!) der Begriff einer realen Entgegensetzung anwendbar sei. Das Prinzip der realen Entgegensetzung

finde sich in den polaren Kräften, welche unter sich einen realen Gegensatz bilden, sich aber miteinander zu einer Einheit verbinden.

Wir bemerken hierzu, dass wir das, was Kant Widerspruch nennt, als Gegenteil, was er Gegensatz nennt, als Gegenstück bezeichnen; Gegensatz ist uns etwas anderes. Hegel hat nun den ungeheuern Fehler begangen, die bloss logische mit der realen Entgegensetzung zu verwechseln; er will alle Widersprüche überwinden durch die Verbindung der ineinander umschlagenden Gegenstücke. In der That ist auf dem Standpunkt der All-Einheitslehre nichts anderes möglich. Hegel hat aber sein für die Natur giltiges Prinzip zum Weltprinzip hinaufgeschraubt, er behandelt die Geschichte wie ein Stück Natur, indem er alle Unterschiede der Dinge als reale Gegenstücke und alle Verbindungen als vorübergehende Einheiten solcher Gegenstücke ansieht.

Wird dieses Prinzip der realen Entgegensetzung (also die Gegenüberstellung von Nordpol und Südpol, der positiven und der negativen Elektrizität etc.) zum Weltprinzip gemacht, so besteht die ewig einförmige Tretmühle des Weltprozesses nur in einem Auf- und Zumachen der all-einen Weltsubstanz. Jene Einheit geht aus einander in ihre Gegenstücke, diese wieder in ihre nächstgeordneten Gegenstücke, und so fort vorwärts und rückwärts bis in das Unendliche; umgekehrt verwandeln sich je zwei zu einander gehörige Gegenstücke in ihr nächst höheres, und so fort hinauf bis zur all-einen Substanz. Das letzte Ergebnis des ganzen Weltprozesses ist gleich Null, insofern er schliesslich nur bei derselben Einheit (Identität der Gegenstücke) ankommen kann, von welcher er ausgegangen ist. Der Weltprozess dreht sich also nur um sich selbst, er ist eine zwecklose Beschäftigung der Substanz mit ihren Attributen, er ist der Einsatz einer ungeheuern Kraft pro nihilo!

Was Hegel zum alleinigen Weltprinzip aufgebauscht hat, das hat die neuere Naturwissenschaft durch eine grossartige Entdeckung für die Welt des Stoffes bestätigt: in dem unaufhörlichen Wechsel der Formen des Stoffes bleibt doch dessen Menge unverändert, d. h. der Gewinn dieses Formenwechsels ist gleich Null, weil immer derselbe Inhalt zu Grunde liegt. Hätte also ein derartiger Weltprozess seinen Zweck nur in sich selbst, so wäre er überflüssig; er hat nur Sinn, wenn es über ihn hinaus ein Sein giebt, welches der quantitativen und qualitativen Steigerung fähig ist. Es müssen deshalb Realismus und Idealismus von vornherein als zwei Faktoren von ungleicher Grösse und Beschaffenheit

angesehen werden, denn nur unter dieser Bedingung können sie in ein lebendiges Verhältnis der Wechselwirkung zu einander treten. Diese Wechselwirkung könnte aber auch dann nicht stattfinden, wenn beide Faktoren qualitativ einander gleich wären. Gleichartig dürfen sie nur in ihrer Substanz sein. Unter der Voraussetzung der quantitativen Verschiedenheit und der qualitativen Gleichartigkeit würde immer der quantitativ grössere den quantitativ geringeren hemmen oder erdrücken, wenn nicht der quantitativ geringere an seiner höheren Qualität ein Gegengewicht besässe. Beständen die beiden Glieder eines Gegensatzes nur aus quantitativen Grössen, so würden sie streben, sich gegenseitig auszugleichen, ineinander überzugehen oder doch sich das Gleichgewicht zu halten. Sie würden also herabsinken zu blossen Gegenstücken oder Gegenpolen. Ein wirklicher Gegensatz — in unserem Sinne des Wortes — ist in der Welt der Quantität nicht möglich, sondern nur ein Gegenstück, d. h. eine Gegenüberstellung desselben Stoffes in veränderter Form. Nur wenn von beiden Gliedern eines Gegensatzes das eine den Vorzug grösserer Quantität, das andere den Vorzug höherer Qualität besitzt, kann die Selbständigkeit eines jeden der beiden Glieder erhalten bleiben; da aber das quantitativ bestimmte allemal grösser ist als das qualitativ bestimmte, so entsteht das Streben, ein Verhältnis, eine Art von innerer Zusammengehörigkeit herzustellen. Nur vermöge der letzteren können sie etwas neues hervorbringen, etwas, was über sie hinausliegt und doch Teil an ihnen hat. Bilden demnach Realismus und Idealismus die Glieder eines Gegensatzes, so muss die substantielle Grundlage beider dieselbe sein; sodann aber muss das zweite Glied in seiner höheren Qualität das besitzen, was das erste an Quantität voraus hat. Gilt nun dieses Gesetz von dem Verhältnis des Realismus und des Idealismus, so gilt es auch in Bezug auf Goethe und Schiller selbst, falls beide Dichter als zu einander gehörige Vertreter von zwei Grundrichtungen des menschlichen Geistes angesehen werden sollen.

Es leuchtet ferner ein, dass der Realismus zeitlich oder historisch eher gegeben sein muss, als der Idealismus im Sinne Schillers, weil jede Philosophie mit der gegebenen Wirklichkeit als dem nicht weiter erklärbaren Urwunder anfangen muss. Das Sein ist eher als das Denken (für den Menschen!); das Denken ist nur eine besondere Art, eine besondere Erscheinungsform des allgemeinen Seins, und das Ganze muss doch eher sein als ein Teil von ihm. Zunächst ist

(realistisch) dem menschlichen Geist alles gegeben, der Idealismus wird erst später hinzutreten. Sobald aber eine weltumfassende Philosophie beide Strömungen vereinigen will, muss sie sich darüber klar sein, dass dem Realen von vornherein etwas Ideales einwohnen muss, wenn auch anfänglich nur als schlummernde Kraft, als Zweck oder Ziel; umgekehrt muss das Ideale von vorherein die Fähigkeit und das Streben haben, sich mit dem Realen zu verbinden oder es als Sauerteig zu durchdringen.

Weil nun die Wirklichkeit im weitesten Sinne des Wortes das unmittelbar Gegebene ist, so bleibt der Realismus der leichter verständliche der beiden Faktoren; aber eben wegen seiner engen Verbindung mit der Wirklichkeit ist er auch nur zu oft einer falschen Auffassung ausgesetzt. Viele Menschen, darunter leider auch viele Gelehrte, verwechseln den Realismus mit dem blossen Empirismus oder Sensualismus, mit dem Naturalismus oder Materialismus. Der Empirismus bleibt stehen bei der sogenannten Erfahrung, das heisst bei dem, was aus der äusseren Welt an uns herantreten kann. Da wird der viel grösseren inneren Erfahrungswelt ihre Selbständigkeit und Oberhoheit über die äusseren Erfahrungen genommen; da ist es unmöglich, zu allgemein verbindlichen und feststehenden Wahrheiten zu gelangen, denn die stets nur subjektive Erfahrung ist nie abgeschlossen und die aus ihr zu ziehenden Schlüsse immer veränderlich. Der Sensualismus erkennt nichts als wahr an, was nicht zuerst irgendwie durch die Sinne in uns eingezogen oder veranlasst ist; er macht also etwas durchaus Schwankendes — denn das sind die Eindrücke der Sinne — zum alleinigen Massstab der Wahrheit. Der Materialismus leugnet, dass der Geist eine vom Stoff wesentlich verschiedene und höhere Substanz sei und redet höchstens von einer Beseelung der Materie (Hylozoismus); der Mensch ist ihm nur ein Stück der Natur, eine vorübergehende Erscheinungsform der beseelten Materie. Der Naturalismus ist nur die Übertragnng dieses Standpunktes auf die Kunst oder die Wissenschaft. Sie alle bleiben also bei einem Ausschnitt der unmittelbaren Wirklichkeit stehen und machen diese zum herrschenden Prinzip, nicht aber den Geist des Menschen.

Hüllt sich der Materialismus in die Formen des Naturalismus innerhalb der Kunst, so wird er zum gefährlichen Gift, weil er als treibende Kraft in Kunstwerken sich viel leichter Eingang verschafft

in die menschliche Phantasie, denn in den kleineren Formen der Wissenschaft. Der Naturalismus ist geradezu das Gegenteil aller wahren Kunst, ein zersetzendes und fressendes Gift. Darum kann nicht dringend genug davor gewarnt werden, die Begriffe Realismus und Naturalismus miteinander zu verwechseln; es sollten vielmehr die Besten unseres Volkes mit vereinten Kräften daran arbeiten, den Naturalismus zu bekämpfen auf allen Gebieten des geistigen Lebens.

Nun wäre es geradezu widersinnig, anzunehmen, dass der Genius des deutschen Volkes Jahrhunderte gebraucht hätte, um in Goethe den grössten Naturalisten hervorzubringen. Nein! Goethe ist als Urbild des Realismus ebenso ein geschworener Feind des Naturalismus, wie der Idealismus Schillers den Spiritualismus oder Intellektualismus ausschliesst. War aber Goethe dazu bestimmt, als weltgeschichtlicher Dichter den echten Realismus zu verkörpern, dann muss auch dieser Realismus nicht bloss innerhalb der Kunst, sondern auch innerhalb der gesamten Kulturwelt eine grosse Bedeutung haben. Er muss himmelhoch sich erheben über jenen neuzeitigen Naturalismus, welcher sich gebärdet, als hätten die Klassiker aller Künste nie gelebt und ihr Herzblut an die Ideale der Kunst gesetzt. Dieser Naturalismus ist freilich nur der Rückschlag gegen den ebenso einseitigen Spiritualismus oder Intellektualismus, welcher als alleiniges Weltprinzip den Geist und in diesem wiederum das Denken gelten lassen will. Wie der Naturalismus eine Entartung des Realismus, so ist der Spiritualismus eine Überspannung des Idealismus. Um nun aber voll würdigen zu können, in welchem Sinne Goethe und Schiller urbildliche Vertreter des Realismus und des Idealismus sind, muss man zuvor die genannten Einseitigkeiten scharf beleuchtet haben. Dieser Aufgabe wollen wir uns denn zunächst unterziehen. —

Durch die ganze Geschichte der Philosophie zieht sich eine äusserlich gegenteilige, innerlich aber wesensgleiche Doppelströmung von abstraktem, rein gedankenmässigem Idealismus und von gedankenlosem, rein stofflichem Empirismus. Der erstere behauptet die Möglichkeit einer von aller Erfahrung, aller thatsächlichen Wirklichkeit unabhängigen Vernunfterkenntnis, macht also die Welt im Grunde zu etwas Überflüssigem; der andere bleibt bei lauter stofflichen Einzelheiten stehen, hat weder das Bedürfnis noch die Fähigkeit eines einheitlichen geisterzeugten Weltbildes. Es ist stets leichter, dieses Weltbild mit einer Farbe und deren Abtönungen zu malen, als mehrere verschiedene

Grundfarben und deren Besonderungen und Verbindungen harmonisch gegen einander abzustimmen; mit anderen Worten: es ist leichter, eine Substanz und deren Thätigkeits- oder Erscheinungsformen philosophisch zu verarbeiten, als mehrere Substanzen proportional und dadurch harmonisch miteinander zu verbinden.

Bei Schiller ist es sonnenklar, dass er mit Geist und Herz den letzteren Standpunkt vertritt, wie die hierher gehörigen Briefstellen und Abhandlungen beweisen. Ordnen wir zunächst dieselben nach der Reihenfolge ihrer Niederschriften.

An Körner schreibt Schiller am 25. Dezember 1788: „Der Künstler behandelt niemals das Wirkliche, sondern immer nur das Idealische, oder das aus einem wirklichen Gegenstande kunstmässig Ausgewählte.“ Hier leuchtet ein, wie die letztere Wendung nur eine Umschreibung dessen ist, was wir Realismus nennen.

Am 14. November 1789 schreibt er an Lotte und Karoline: „Sehnsucht ist kein Leben und Schatten der Einbildung sind keine Genüsse. Der Mensch besitzt nicht, was er nur in seiner Seele empfindet. Er muss es herausstellen in das lebendige Sein und ausser sich anschauen.“ Hier denkt er zwar an die Realität des Lebensbesitzes; aber er bekämpft doch gleichfalls den bloss gedankenmässigen (abstrakten) Idealismus.

An Humboldt den 26. Oktober 1795: „Ich habe gefunden, dass ein dichterisches Produkt immer ärmer an Geist ist, je mehr es Natur ist.“

An Humboldt am 25. Dezember 1795: „Kann das sinnlich Erscheinende unendlich sein, kann das Unendliche erscheinen?“ Schiller giebt dort keine ausdrückliche Antwort; wollte man aber den von ihm aufgeworfenen Gedanken ausführen, so müsste man sagen: das sinnlich Erscheinende kann aus und durch sich selbst niemals unendlich, das Reale kann niemals aus sich allein das wirklich Ideale sein. Nur das Ideale, das Unendliche kann im Realen erscheinen, ohne sich selbst als Ideales aufzugeben oder zu verlieren: das Ideale bedarf des Realen als seines Gegensatzes, um erscheinen zu können.

An Humboldt am 4. Januar 1796: „Jede Individualität ist in dem Grade idealisch, als sie selbständig ist, d. h. als sie innerhalb ihres Kreises ein unendliches Vermögen einschliesst, und dem Gehalt nach alles zu leisten vermag, was der Gattung möglich ist.“

An Wilhelm von Humboldt schreibt er am 9. Januar 1796:

„Es giebt zwei einander ganz entgegengesetzte Menschencharaktere, die ich den Realism und den Idealism nenne, welche den Hauptgattungen der Poesie, der naiven und der sentimentalischen, entsprechen, und nur das prosaische Gegenstück davon sind. Es giebt aber auch Karrikaturen beider, nämlich die grobe Empirie und die Phantasterei. Der naive und der sentimentalische Dichtergeist kommen beide darin überein, dass sie aus dem Menschen ein Ganzes machen, wenn gleich auf sehr verschiedene Weise. Realism und Idealism kommen darin überein, dass sie sich an das Ganze halten, und nach einer absoluten Notwendigkeit verfahren, daher sie in den Resultaten gleich sein können. Empirismus und Phantasterei (= abstrakter Idealismus) kommen bloss in der Gesetzlosigkeit überein, die bei dem Empirism in einer blinden Naturnötigung, bei der Phantasterei in einer blinden Willkür besteht."

„Der falsche Realism (= Naturalismus) ist in seiner Quelle verächtlich, und in seinen Wirkungen nur etwas weniger verderblich. Der gemeine Empiriker unterwirft sich der Natur als einer Macht und mit wahlloser blinder Ergebung. Auf das Einzelne sind seine Urteile, seine Bestrebungen beschränkt; er glaubt und begreift nur, was er betastet; er schätzt nur, was ihn sinnlich verbessert. Als Mensch hat er absolut keinen Wert und keine Würde; aber als Sache kann er noch immer zu etwas gut sein."

„Der falsche (abstrakte) Idealismus (= Spiritualismus, Intellektualismus) ist in seinen Wirkungen schrecklich; der Phantast verlässt die Natur aus blosser Willkür, um den Launen der Einbildungskraft desto ungebundener nachgeben zu können. In die Lossprechung von moralischen Nötigungen setzt er seine Freiheit, welche zu einem unendlichen Fall führen und mit völliger Zerstörung sich endigen kann." (Schluss der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung".)

An Wilhelm von Humboldt am 21. März 1796: „Der Wallenstein ist ein Realist; er kann sich nicht, wie der Idealist, in sich selbst einhüllen und sich über die Materie erheben, sondern er will die Materie sich unterwerfen, und erreicht es nicht."

Schiller schreibt an Goethe am 8. Juli 1796: „Wenn ich das Ziel, bei welchem Wilhelm Meister nach einer langen Reihe von Verirrungen anlangt, mit dürren Worten auszusprechen hätte, so würde ich sagen: Er tritt von einem leeren und unbestimmten Ideal in ein bestimmtes thätiges Leben; aber ohne die idealisierende Kraft dabei

einzubüssen.“ Desgleichen am 4. April 1797: „Eine poetische Darstellung kann mit der Wirklichkeit niemals koinzidieren, eben darum weil sie absolut wahr ist.“ Desgleichen am 14. September 1797: „Zweierlei gehört zum Poeten und zum Künstler: dass er sich über das Wirkliche erhebt und dass er innerhalb des Sinnlichen stehen bleibt. Wo beides verbunden ist, da ist ästhetische Kunst. Aber in einer ungünstigen, formlosen Natur verlässt er mit dem Wirklichen nur zu leicht auch das Sinnliche. (Also „das Sinnliche“ [Leibliche] ist hier etwas Höheres als das [bloss oder stofflich] Wirkliche!) und wird idealistisch (d. h. überidealistisch oder abstrakt idealistisch), und wenn sein Verstand schwach ist, gar phantastisch; oder will er und muss er, durch seine Natur genötigt, in der Sinnlichkeit bleiben, so bleibt er gern auch bei dem Wirklichen stehen und wird, in beschränkter Bedeutung des Worts, realistisch, und wenn es einem ganz an Phantasie fehlt, knechtisch und gemein. In beiden Fällen also ist er nicht ästhetisch.“ Desgleichen an Goethe am 8. Mai 1798: „Der pure Realism in einer pathetischen Situation wirkt heftig und bringt einen nicht poetischen Ernst hervor; denn nach meinen Begriffen gehört es zum Wesen der Poesie, dass in ihr Ernst und Spiel immer verbunden seien!“ Am 11. Mai 1798: „Die Hauptsache ist zwar freilich immer das Geld, aber nur für den Realisten von der strikten Observanz. Ihnen aber muss ich den Spruch zu Herzen führen: Trachtet nach dem, was droben ist, so wird euch das Übrige alles zufallen.“

Desgleichen am 27. März 1801: „Auf dem vagen Gebiete des Absoluten existiert nur die dunkle Idee des Höchsten; die Idee aber kann ohne die That gar nichts werden. Die That ist zwar beschränkt, aber reell (soll heissen: etwas Reales).

In der Abhandlung „Über das Erhabene“ sagt Schiller: „Eine notwendige Operation des Dichters ist Idealisierung seines Gegenstandes; er muss das Vortreffliche seines Gegenstandes von gröberen, wenigstens fremdartigen Beimischungen befreien; er muss die in mehreren Gegenständen zerstreuten Strahlen von Vollkommenheit in einem Einzigen sammeln, einzelne das Ebenmass störende Züge der Harmonie des Ganzen unterwerfen, das Individuelle und Lokale zum Allgemeinen erheben. Alle Ideale, die er auf diese Art im Einzelnen bildet, sind gleichsam nur Ausflüsse eines inneren Ideals von Vollkommenheit, das in der Seele des Dichters wohnt. Zu je grösserer Reinheit und Fülle

er dieses innere allgemeine Ideal ausgebildet hat, desto mehr werden auch diese einzelnen sich der höchsten Vollkommenheit nähern."

Am eingehendsten legt Schiller seine Anschauungen über das Wesen des Realismus und des Idealismus dar in der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung". Wir stellen zunächst seine Äusserungen über den Realismus zusammen: „In dem Zustande natürlicher Einfalt wirkt der Mensch noch als harmonische Einheit; mithin drückt das Ganze seiner Natur sich in der Wirklichkeit vollständig aus, und die möglichst vollständige Nachahmung des Wirklichen ist in der Kunst seine Aufgabe." „Jede Poesie muss einen unendlichen Gehalt haben, dadurch allein ist sie Poesie; aber sie kann diese Forderung auf zwei verschiedene Arten erfüllen. Sie kann ein Unendliches sein, der Form nach, wenn sie ihren Gegenstand mit allen seinen Grenzen darstellt, wenn sie ihn individualisiert." „Der naive Dichter hat vor dem sentimentalischen immer die sinnliche Realität voraus, indem er dasjenige als eine wirkliche Thatsache ausführt, was der andere nur zu erreichen strebt. Das naive Genie steht in einer Abhängigkeit von der Erfahrung, welche das sentimentalische nicht kennt. Es bedarf eines Beistandes von aussen, da das sentimentalische sich aus sich selbst nährt und reinigt; es muss eine formreiche Natur, eine dichterische Welt, eine naive Menschheit um sich her erblicken, da es schon in der Sinnenempfindung sein Werk zu vollenden hat. Von der wirklichen Natur kann die wahre Natur, die das Subjekt naiver Dichtung ist, nicht sorgfältig genug unterschieden werden. Wirkliche Natur existiert überall, aber wahre Natur ist desto seltener, denn dazu gehört eine innere Notwendigkeit des Daseins. Wirkliche Natur ist jeder noch so gemeine Ausbruch der Leidenschaft; er mag auch wahre Natur sein, aber eine wahre menschliche ist er nicht. Wirkliche menschliche Natur ist jede moralische Niederträchtigkeit, aber wahre menschliche Natur ist sie hoffentlich nicht, denn diese kann nie anders als edel sein." „Auf alles, was bedingungsweise existiert, erstreckt sich der Kreis des Wissens und des Wirkens beim Realisten; aber nie bringt er es auch weiter als zu bedingten Erkenntnissen, und die Regeln, die er sich aus einzelnen Erfahrungen bildet, gelten, in ihrer ganzen Strenge genommen, auch nur einmal. Will daher der Realist in seinem Wissen zu etwas Unbedingtem gelangen, so muss er es auf dem nämlichen Wege versuchen, auf dem die Natur ein Unendliches wird, nämlich auf dem Wege des Ganzen

und in dem All der Erfahrung. Da aber die Summe der Erfahrung nie völlig abgeschlossen wird, so ist eine komparative Allgemeinheit das Höchste, was der Realist in seinem Wissen erreicht. Was von dem Wissen des Realisten gilt, das gilt auch von seinem moralischen Handeln. Sein Charakter hat Moralität, aber diese liegt, ihrem reinen Begriffe nach, in keiner einzelnen That, sondern nur in der ganzen Summe seines Lebens. Der Realismus ordnet sich auch in seinem moralischen Handeln einer physischen Notwendigkeit ruhig und gleichförmig unter. Will man dem Realisten Gerechtigkeit widerfahren lassen, so muss man ihn nach dem ganzen Zusammenhange seines Lebens richten. Der Realist fragt, wozu eine Sache gut sei, und weiss die Dinge nach dem, was sie wert sind, zu taxieren. Von dem, was seinen Wert und Zweck in sich selbst hat (das Ganze jedoch immer ausgenommen), weiss und hält der Realist nicht viel. In Sachen des Geschmacks wird er dem Vergnügen, in Sachen der Moral wird er der Glückseligkeit das Wort reden, wenn er diese gleich nicht zur Bedingung des sittlichen Handelns macht; in seiner Religion vergisst er seinen Vorteil nicht gern, nur dass er denselben in dem Ideal des höchsten Guts veredelt und heiligt. Was er liebt, wird er zu beglücken (der Idealist wird es zu veredeln) suchen. Wenn der Realist in seinen politischen Tendenzen Wohlstand bezweckt, so wird der Idealist die Freiheit zu seinem Augenmerk machen. Unabhängigkeit des Zustandes ist jenem, Unabhängigkeit von dem Zustande ist diesem das höchste Ziel. Der Realist beurteilt alle Dinge mehr in ihrer Begrenzung.

Der Realist für sich allein würde den Kreis der Menschheit nie über die Grenzen der Sinnenwelt hinaus erweitert, nie den menschlichen Geist mit seiner selbständigen Grösse und Freiheit bekannt gemacht haben. Alles Absolute in der Menschheit ist ihm nur eine schöne Chimäre und der Glaube daran nicht viel besser als Schwärmerei, weil er den Menschen niemals in seinem reinen Vermögen, sondern immer nur in einem bestimmten und darum begrenzten Wirken erblickt.“ „Wenn man den Realisten fragt: warum thust du, was recht ist, und leidest, was notwendig ist? so wird er im Geiste seines Systems darauf antworten: weil es die Natur so mit sich bringt, weil es so sein muss. Aber damit ist die Frage noch keineswegs beantwortet, denn es ist nicht davon die Rede, was die Natur mit sich bringt, sondern was der Mensch will; denn er kann ja auch nicht

wollen, was sein muss. Woher hat er nun aber jene Idee der Naturnotwendigkeit? Aus der Erfahrung doch wohl nicht, die ihm nur einzelne Naturwirkungen, aber keine Natur (als Ganzes), und nur einzelne Wirklichkeiten, aber keine Notwendigkeit liefert. Er geht also über die Natur hinaus und bestimmt sich idealistisch, so oft er entweder moralisch handeln oder nur nicht blind leiden will. Der wahre Realist unterwirft sich zwar der Natur und ihrer Notwendigkeit, aber der Natur als einem Ganzen, ihrer ewigen und absoluten Notwendigkeit, nicht ihrer blinden und augenblicklichen Nötigung. Mit Freiheit umfasst und befolgt er ihr Gesetz, und immer wird er das Individuelle dem Allgemeinen unterordnen; daher kann es auch nicht fehlen, dass er mit dem echten Idealisten in dem endlichen Resultat übereinkommen wird, wie verschieden auch der Weg ist, den beide dazu einschlagen."

Das Wesen des Idealismus beschreibt Schiller in derselben Abhandlung folgendermassen. „Weil das Ideal ein Unendliches ist, das er niemals erreicht, so kann der kultivierte Mensch in seiner Art niemals vollkommen werden, wie doch der natürliche Mensch es in der seinigen zu werden vermag. Das Ziel, zu welchem der Mensch durch Kultur strebt, ist demjenigen, welches er durch Natur erreicht, unendlich vorzuziehen. Während der Realist seinen Wert erhält durch absolute Erreichung einer endlichen, so erlangt ihn der Idealist durch Annäherung zu einer unendlichen Grösse. Weil aber nur die letztere Grade und einen Fortschritt hat, so ist der relative Wert des Menschen, der in der Kultur begriffen ist, im Ganzen genommen, niemals bestimmbar." „Wessen Gemüt nicht schon zubereitet ist, über die Wirklichkeit hinaus in das Ideenreich zu gehen, für den wird der reichste Gehalt leerer Schein und der höchste Dichterschwung Überspannung sein." „Während der Realist mächtig ist durch die Kunst der Begrenzung, so ist es der Idealist durch die Kunst des Unendlichen." „Der sentimentalische Dichter (d. h. der idealistisch gerichtete) hat es immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenzen und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu thun." „In der schönen Seele wirkt das Ideal als Natur." „Das gefährliche Extrem des Idealismus besteht darin, nach einem wesenlosen Unendlichen zu ringen. Der wahre Idealismus darf und soll sich über jede bestimmte und begrenzte Wirklichkeit hinweg zu der absoluten Möglichkeit erheben; aber wenn

er über die Möglichkeit selbst noch hinausgeht, so schwärmt er. Nicht mit Erkenntnissen zufrieden, die bloss unter bestimmten Voraussetzungen giltig sind, sucht er bis zu Wahrheiten vorzudringen, die nichts mehr voraussetzen und die Voraussetzung von allem andern sind. Ihn befriedigt nur die philosophische Einsicht, welche alles bedingte Wissen auf ein unbedingtes zurückführt und an dem Notwendigen in dem menschlichen Geist alle Erfahrung befestigt. Was er von sich fordert, ist ein Unendliches; aber beschränkt ist alles, was er leistet. Während der Realist durch die ganze Haltung seines Lebens die Selbständigkeit der menschlichen Natur beweist, so beweist der Idealist durch einzelne Handlungen deren Bedürftigkeit."

In der Vorrede zu der Braut von Messina sagt Schiller: „Auf der Wahrheit selbst, auf dem festen und tiefen Grunde der Natur errichtet die Kunst ihr ideales Gebäude. Wem die Natur zwar einen treuen Sinn und eine Innigkeit des Gefühls verliehen, aber die schaffende Einbildungskraft versagte, der wird ein treuer Maler des Wirklichen sein; er wird die zufälligen Erscheinungen, aber nie den Geist der Natur ergreifen. Nur den Stoff der Welt wird er uns wiederbringen; aber es wird eben darum nicht unser Werk, nicht das freie Produkt unseres bildenden Geistes sein, und kann also auch die wohlthätige Wirkung der Kunst, welche in der Freiheit besteht, nicht haben. Aber noch jetzt hat man mit dem gemeinen Begriff des Natürlichen zu kämpfen, welcher alle Poesie und Kunst aufhebt und vernichtet. Wem eine rege Phantasie, aber ohne Gemüt und Charakter, zu teil geworden, der wird sich um keine Wahrheit kümmern, sondern mit dem weltlichen Stoff nur spielen, nur durch phantastische und bizarre Kombinationen zu überraschen suchen; er wird zwar für den Augenblick unterhalten, aber im Gemüt nichts erbauen und begründen. Phantastische Gebilde willkürlich aneinander reihen, heisst nicht, ins Ideale gehen; und das Wirkliche nachahmend darstellen, heisst nicht, die Natur darstellen.

Bloss der Kunst des Ideals ist es verliehen, oder vielmehr, es ist ihr aufgegeben, den Geist des Alls (in der Natur) zu ergreifen, und in einer körperlichen Form zu binden. Auch sie selbst kann ihn zwar nie vor die Sinne, aber doch durch ihre schaffende Gewalt vor die Einbildungskraft bringen, dadurch wahrer sein als alle Wirklichkeit, und realer als alle Erfahrung. Es ergiebt sich daraus von selbst, dass der Künstler kein einziges Element aus der Wirklichkeit brau-

chen kann, wie er es findet; dass sein Werk in allen seinen Teilen ideell (d. h. idealisiert) sein muss, wenn es als ein Ganzes Realität haben und mit der Natur übereinstimmen soll. In einer höheren Organisation darf der Stoff oder das Elementarische nicht mehr sichtbar sein; aber auch der Stoff hat seine Herrlichkeit und kann als solcher in einem Kunstkörper aufgenommen werden. Dann aber muss er sich durch Leben und Fülle und durch Harmonie seinen Platz verdienen, und die Formen, die er umgiebt, geltend machen, anstatt sie durch seine Schwere zu erdrücken."

Die letztere Bemerkung beweist schlagend, wie sehr Schiller der Realität des Stoffes Rechnung trägt, obwohl er den Schwerpunkt der Kunst in den Geist des Menschen verlegt. Sein Verhältnis zu Humboldt mit Bezug auf den Unterschied von Idealismus und Realismus bezeichnet Schiller einmal in einem Briefe an Humboldt vom 2. April 1805, wo er sagt: „Wir beide sind ja Idealisten und würden uns schämen, uns nachsagen zu lassen, dass die Dinge uns formten, und nicht wir die Dinge." Im Anschluss hieran könnte man fortfahren: der Idealist Schiller nimmt das Meiste aus sich selbst, dagegen der Realist Goethe sich zunächst mehr durch die Aussenwelt (Natur) bestimmen lässt. Schillers eigenstes Stoffgebiet ist der Mensch, welcher gerade das Wichtigste aus sich erzeugt und dann zu seinem Objekte macht. Selbst den Stoff, welchen er bloss empfangen könnte, schafft er sich noch selbst, verhält sich aber nachher zu ihm wie zu einem gegebenen. Schiller schöpft nicht eigentlich aus der Natur, sondern lässt sich nur durch sie anregen, deren Inhalt aus eigener Kraft hervorzubringen. Der Gipfel seines kraft- und lebenerfüllten Idealismus besteht darin, dass er den tiefsten Wahrheits- und Schönheitsgehalt sättigt mit dem reinsten Gemüt, und dass diese Vereinigung von Herz und Geist als eine That seiner Freiheit, als sein eigenes Schaffen erscheint. Als höchste Offenbarung seines Idealismus ist das Tragische anzusehen, weil in diesem das bitterste Leiden als das persönlichste Thun sich kundgiebt, und thatsächlich durch leidende oder handelnde That ein wirklicher Fortschritt in die Geschichte gebracht wird.

Da Schiller nur einem kraft- und inhaltsvollen Idealismus huldigt, ebenso wie Goethe einem auf ideale Ziele gerichteten Realismus, so kommen bei Beiden dieselben Begriffe von Liebe, Gemüt, Herz, Geist, Seele, Natur, Pflicht u. s. w. vor; aber eben diese Begriffe stehen bei jedem in einem andern allbestimmenden Zusammenhange, und

haben deshalb auch bei jedem ihre besondere Färbung. Was aber bei Schiller lebendige persönliche Kräfte, das sind bei Goethe nur Anschauungen und Bilder; was bei Schiller nur Bestandteil einer wesentlich ethischen Weltanschauung ist (Natur), das wird bei Goethe oberstes Prinzip. Schiller zeigt sich als solchen Idealisten in einer Stelle aus der Vorrede zur Braut von Messina: „Die Natur selbst ist nur eine Idee des Geistes, die nie in die Sinne fällt; unter der Decke der Erscheinungen liegt sie, aber sie selbst kommt niemals zur Erscheinung.“ Das ist ein Satz, welchen der Realist Goethe niemals zugegeben haben würde. Ja, der Idealist Schiller geht an derselben Stelle noch weiter: „Die rechte Kunst ist nur diese, welche den höchsten Genuss verschafft; der höchste Genuss aber ist die Freiheit des Gemüts in dem lebendigen Spiel aller seiner Kräfte. Die wahre Kunst aber hat es nicht bloss auf ein vorübergehendes Spiel abgesehen; es ist ihr Ernst damit, den Menschen nicht bloss in einen augenblicklichen Traum von Freiheit zu versetzen, sondern ihn wirklich und in der That frei zu machen, und dies dadurch, dass sie eine Kraft in ihm erweckt, übt und ausbildet, die sinnliche Welt, die sonst nur als ein roher Stoff auf uns lastet, als eine blinde Macht auf uns drückt, in objektive Ferne zu rücken, in ein freies Werk unseres Geistes zu verwandeln und das Materielle durch Ideen zu beherrschen.“

Hier ist der Kernpunkt des Schillerschen echten Idealismus im Unterschiede von dem schattenhaften Gedanken-Idealismus blossgelegt: Schillers Idealismus ist ein Leben, eine Kraft, welche den menschlichen Geist zum allbeherrschenden Herrn der Welt und ihn selbst frei macht. Schillers Idealismus vertritt also auf ästhetisch-ethischem Gebiete ganz dieselbe Anschauung, welche auf religiösem als Einheit von Gnade und Glaube bezeichnet wird. Der Goethesche Realismus kennt wohl ein unendliches Spiel von gegebenen Naturkräften, aber er kennt nicht eine Wiedergeburt des ganzen Menschen durch eine göttliche Kraft und eine sittliche That. Nach Schiller („Über Bürgers Gedichte“) muss der Dichter seine Individualität zur reinsten, herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern suchen, ehe er es unternehmen darf, die Vortrefflichen zu rühren; unter dem Einfluss Schillers sagt aber auch Goethe am 18. Oktober 1794, dass er mit den in Schillers ästhetischen Briefen niedergelegten Anschauungen fast völlig übereinstimme, und dass (29. November 1795) er die Grundsätze Schillers in dessen Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung teile.

Ebenso sagt Goethe im Sinne des Schillerschen (Kant-Fichteschen) Idealismus: „Der Kopf fasst kein Kunstprodukt als nur in Gesellschaft mit dem Herzen.“ Schiller steht und lebt mit seinem ganzen Menschen in dem Kant-Fichteschen Idealismus; er rühmt an Kant die Durchdringung von Vernunft und Herz, und behauptet, dass der hohe philosophische Beruf schlechterdings beide Eigenschaften verbunden fordert. Er schreibt an Humboldt, dass die tiefen Grundideen der Idealphilosophie ein ewiger Schatz bleiben werden.

Wie ganz anders verhält sich Goethe zu Kant. Allerdings sagt er einmal: wenn er eine Seite in Kant lese, so werde ihm zu Mute, als trete er in ein helles Zimmer. Ganz recht! aber das ist doch nur die formale Seite an Kant. Auch hat Goethe die Kritik der reinen Vernunft und die Kritik der praktischen Vernunft Kants liegen lassen, und sich nur an dessen mittleres Hauptwerk, an die „Kritik der Urteilskraft“ gehalten. Aber auch da stimmt er nur deshalb mit Kant überein, weil er, ausgehend von dem Begriff der bildenden Künste und der naiven Poesie, in der Kunst nur eine andere Form der Natur sieht. Erst gegen das Ende seines Lebens erkennt er Kant als den bedeutendsten deutschen Philosophen überhaupt an (Eckermann I, 242) und bekehrt sich sogar zu dessen früher so scharf bekämpfter Lehre vom radikalen Bösen im Menschen. Ganz im Sinne des Schillerschen Idealismus sagt er auch als Greis: „Wo ich aufhören muss, sittlich zu sein, habe ich keine Gewalt mehr“ (Sprüche Nr. 473); „Pflicht ist: wo man liebt, was man sich selbst befiehlt.“

Alle diese einzelnen Aussprüche ändern aber nicht die Thatsache, dass der Grundzug Goethes ein realistischer ist. Dies beweisen schlagend seine beiden Haupthelden Wilhelm Meister und Faust. Man kann diesen Goetheschen Realismus gar nicht besser charakterisieren, als dies Schiller gethan hat in einem Brief an Goethe vom 8. Juli 1796: „Wilhelm Meister tritt von einem leeren und unbestimmten Ideal (abstraktem Idealismus, einseitigem Intellektualismus) in ein bestimmtes thätiges Leben, aber ohne die idealisierende Kraft dabei einzubüssen. Die zwei entgegengesetzten Abwege von diesem glücklichen Zustande sind in dem Roman dargestellt, und zwar in allen möglichen Nüancen und Stufen. Jene zwei Extreme sind die beiden höchsten Gegensätze, deren ein Charakter wie der seinige nur fähig ist, und daraus muss nun die Harmonie entspringen. Er geht von dem Idealischen zum Reellen von einem regen Streben zum Handeln und zur Erkenntnis

des Wirklichen über, ohne doch dasjenige dabei einzubüssen, was in jenem ersten strebenden Zustande Reales war. Er erlangt Bestimmtheit, ohne die schöne Bestimmbarkeit zu verlieren; er lernt sich begrenzen, aber in dieser Begrenzung selbst findet er, durch die Form, wieder den Durchgang zum Unendlichen.“

Fast mit denselben Worten könnte man vom Faust sagen, dass sein ganzer Entwicklungsgang darauf abzielt, ihn von einem einseitigen Ideal des Wissens zum Ideal des Willens, des Handelns zu erziehen: erst innerhalb der realistischen Schranken wird Faust wahrhaft frei. Freilich läuft diese glänzendste Verherrlichung des Goetheschen Realismus mittelbar auf einen Beweis für die Notwendigkeit des Schillerschen Idealismus hinaus. Faust kann schliesslich in seinem engbegrenzten Realismus nicht weiter, alle Kultur bringt ihn nicht über diese Naturwelt hinaus; soll er „gerettet“ und zu höherem Leben befähigt werden, so muss die erlösende Kraft von oben eingreifen. Von dem abstrakten Idealismus schreitet er fort zum Realismus, von diesem aber zu dem konkreten Idealismus einer überirdischen Welt. Der abstrakte Idealismus spinnt sich ein in eine Phantasiewelt von Möglichkeiten, der Realismus bemeistert das Reich der Wirklichkeit, aber nur der konkrete Idealismus erfüllt den Menschen mit den Kräften der eigentlich wahren unsichtbaren Welt des Reiches Gottes.

Goethes Realismus wehrt alle Versuche eines abstrakten Idealismus ab, die Unterschiede und Gegensätze, die Mängel und Kämpfe der Wirklichkeit durch rein logische Experimente überwinden zu wollen. Goethe setzt sein Verdienst darein, sich streng in den Grenzen des Begreiflichen zu halten (Unterh. mit Müller, 5. Januar 1831); er will sich mit reiner Erfahrung begnügen (Spr. Nr. 50). „Alle Empiriker streben nach der Idee und können sie in der Mannigfaltigkeit nicht entdecken; alle Theoretiker suchen sie im Mannigfaltigen, und können sie darin nicht auffinden. Beide jedoch finden sich im Leben, in der That, in der Kunst zusammen (Spr. Nr. 639 u. 640).

Goethe bringt es bis zum höchsten Begriff der Individualität, aber nicht bis zu dem der Persönlichkeit im Schillerschen Sinne des Wortes. Der Normalmensch Goethes soll seine Naturbeschaffenheit ausbilden, und in Übereinstimmung mit dem Naturganzen, dem er angehört, seine Bestimmung erfüllen. Goethe kennt auch nur eine individuelle, nicht eine persönliche Unsterblichkeit! So äussert er gegen Eckermann (II, 40): „Die Überzeugung unserer Fortdauer entspringt

mir aus dem Begriff der Thätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur (!) verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht ferner auszuhalten vermag." Gegen denselben (II, 100): „Ich zweifle nicht an unserer Fortdauer; denn die Natur kann die Entelechie nicht entbehren. Aber wir sind nicht auf gleiche Weise unsterblich, und um sich künftig als grosse Entelechie zu manifestieren, muss man auch eine sein." Genau derselbe Standpunkt findet sich in dem Gedicht „Vermächtnis", wo Goethe sagt:

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen;
Das Ew'ge regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!"

Goethes Realismus spricht ferner schlagend aus den Worten:

„Was ist das Allgemeine? Der einzelne Fall.
Was ist das Besondere? Millionen Fälle."

Oder:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft, Die Sonne könnt' es nie erblicken.
Läg' nicht in uns des Gottes eig'ne Kraft, Wie könnt' uns Göttliches entzücken?"

Das Ganze existiert für Goethe zunächst nur in den Teilen:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten!
Willst du dich am Ganzen erquicken,
So musst du das Ganze im Kleinsten erblicken."

Hier hat Goethe das Unendliche mit dem bloss Endlosen verwechselt, aber ganz folgerecht vom Grundgedanken seiner Weltanschauung aus. Wie sehr aber sein Realismus sich weit erhebt über allen blossen Empirismus und Naturalismus, geht daraus hervor, dass er über alles Einzelne eines Gebietes bis zu dessen Urphänomen vorzudringen sucht, aber bei diesem als einem nicht weiter erklärbaren Urwunder stehen bleibt. Wie sehr Goethes Realismus umgekehrt sich entfernt hält von einem ihm als Naturforscher naheliegenden abstrakten Idealismus, das beweist die Thatsache, dass er immer wieder Widerspruch erhebt gegen die Anwendung von mathemathischen Operationen, wenn aus beobachteten Thatsachen Schlussfolgerungen gezogen werden sollen. Wenn Goethe den naturwissenschaftlichen Versuch als „Vermittler zwischen Subjekt und Objekt" angesehen wissen will (Abhandlung von 1793, veröffentlicht 1823), so erhebt er sich damit weit über allen blossen Empirismus.

Es ist echt Aristoteles'scher Realismus, dass „alles Faktische schon Theorie ist“ (Spr. Nr. 916), dass „Idee und Erfahrung analog sein können, ja müssen“. (Zur Naturwissenschaft, in dem Aufsatze „Bedenken und Ergebung“.) Dieser Realismus nähert sich sogar dem christlichen Persönlichkeitsprinzipe, wenn Goethe einmal sagt: „Die Manifestationen der grossen Idee sollen durch Menschen zur Erscheinung kommen“ (Spr. Nr. 338); wenn er dem Faust im zweiten Teile das Ideal der Schönheit (Helena) persönlich entgegentreten lässt, während der Anblick der „Mütter“, d. h. der blossen Urideen, den Faust in Ohnmacht versinken lässt.

Will man den Unterschied des Goetheschen Realismus und des Schillerschen Idealismus in zwei Worte zusammendrängen, so kann man sagen: für Goethe ist das Höchste die Thätigkeit, für Schiller die That! Worin aber liegt nun die Berechtigung des Goetheschen Realismus?

Alles Wirkliche kann als solches nur durch einen ihm einwohnenden Unterschied von allem andern Wirklichen erkannt werden: in diesem Sinne hat das Leibniz'sche Individualitätsprinzip seine ewige Geltung. Jedes Wirkliche unterscheidet sich nicht bloss durch wirkliche oder logische Beziehungen von allem andern Wirklichen, sondern thatsächlich durch irgend eine Besonderheit, welche eben nur ihm zukommt. Das gilt auch für diejenigen Dinge, welche in dieselbe Kategorie des Daseins fallen. In diesen Unterschieden liegt eine Vorahnung des Individuellen, höher hinauf des Persönlichen.

Die Gesamtheit aller einzelnen Gebilde, insofern sie vom Gesetz der Zweckmässigkeit beherrscht ist, nennen wir Natur; innerhalb der Natur aber werden die unendlich verschiedenen Einzeldinge doch auf die ursprüngliche Einheit einer Grundidee sich zurückführen lassen, welche wiederum in sich selbst gegliedert ist und darum als reale Idee allen Besonderheiten vorangeht. Die „Natur“ ist ganz dasselbe wie „die Gestalt“ oder Grundgestalt: erstere enthält nur die Auseinanderlegung der in letzterer ruhenden Daseinsfülle. Unter den Urphänomenen der Natur ist schliesslich „die Gestalt“ des Menschen das Höchste; in Gott selbst muss sie vor aller Schöpfung als Urbild des Menschen, d. h. als Prinzip der Persönlichkeit gelebt haben:

„Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren
Göttlich unter Göttern die Gestalt.

Diese Worte Schillers in: „Das Ideal und das Leben" besagen, dass von der abstrakt-idealen Welt der ewigen Wahrheiten in Gott niemals ein Übergang zur kreatürlichen Wirklichkeit hätte stattfinden können, wenn nicht das Mittelglied der „Gestalt" in Gott von Ewigkeit her gewesen wäre. Durch sie erst hindurch konnte die Welt geschaffen werden, weil erst die Einheit gegeben sein musste, ehe es zur Vielheit kommen konnte, weil das (ideale) Ganze den (realen) Teilen vorangehen musste.

Nur durch diese Urgestalt ist das Individualitätsprinzip in der Welt gewährleistet, weil sie schon vor der Welt in Gott existiert hat; nur diese „Gestalt" bildet den Übergang von der mathematischen Formenwelt der aller Wirklichkeit vorangehenden Daseinsmöglichkeit zur Wirklichkeit.

Der Realismus Goethes verhält sich zum abstrakten Idealismus, wie das Gebiet der Erfahrung zu demjenigen der reinen Vernunft. Letztere kann, sofern sie unabhängig von aller Erfahrung des Wirklichen ist, nur die Bedingungen des Möglichen enthalten, doch so, dass dieses Mögliche zugleich das unbedingt Notwendige, das ursprünglich aller Wirklichkeit Vorangehende ist; der Form nach muss die Denknotwendigkeit der reinen Vernunft das mögliche Dasein bestimmen, muss allem möglichen Dasein vorangehen. Aber weder kann man unmittelbar durch Erfahrung das Notwendige, noch auch umgekehrt durch reine Vernunft das erfahrungsmässig Wirkliche finden. Die Vernunft muss allerdings den unmittelbaren Inhalt ihres Erkennens in sich selbst suchen und finden; nur wenn sie einen solchen Inhalt in sich selbst besitzt, vermag sie auch, eine gegenständliche Erkenntnis durch Erfahrung zu gewinnen. Aber eben dieser Inhalt der reinen Vernunft kann nichts weiter enthalten als die Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit alles Daseins. So sind die in der Vernunft enthaltene Möglichkeit und der Inhalt der Wirklichkeit für einander berechnet, ebenso wie auf religiösem Gebiete die Urforderungen des menschlichen Herzens und der Grundgehalt des historischen Christentums. Aber auch hier existiert die Einheit nur in der Form des Gegensatzes. Der Inhalt der Erfahrung geht allerdings in die Formen der Vernunft ein, aber doch so, dass er nicht von ihr aufgezehrt wird; es bleiben sowohl dieser Inhalt wie die Formen der Vernunft erhalten. Die wahre Form aller Erfahrung ist nur dadurch möglich, dass sich in dieser Weise das ideale Moment der Vernunft und das

reale der Wirklichkeit zusammenschliessen. Wird nur die Form bejaht, d. h. die Begriffswelt oder Ideenwelt, so hört die selbständige Bedeutung des Inhalts d. h. der thatsächlichen Welt auf, und diese einseitige Betonung der Form schlägt unwillkürlich in eine Verneinung des Inhaltes um.

Nun aber ist mit dem Material der blossen Vernunftnotwendigkeit, auch mit demjenigen der blossen Wirklichkeit, das Erreichen von wesentlich höheren Lebensstufen nicht möglich; sollen wir über blosse Gradunterschiede des Fortschrittes zu schöpferisch neuem Leben hinausgelangen, so muss es noch eine andere Welt geben. Das ist der Schillersche Idealismus, die Welt des Willens und der Freiheit.

Goethe und Schiller als gemeinsame Feinde des Naturalismus und des Spiritualismus.

A. Der Naturalismus.

Unser Zeitalter wird oft in masslossem Selbstgefühl als dasjenige der Naturwissenschaften schlechthin bezeichnet; man verlangt, dass der ganze bisherige Kulturertrag der Geisteswissenschaften diesem Abgott geopfert werde. Aber das, was wir als Naturalismus verwerfen, hat mit den Naturwissenschaften als solchen gar nichts zu thun. Alle besonnenen Vertreter derselben verbitten es sich, dass man ihnen die Dienste eines Moloch zumute; sie sehen ein, dass ihre Wissenschaft aus eigenen Mitteln nur bis zu der Grenze führt, wo die historischen und die philosophischen Wissenschaften anfangen; sie erkennen an, dass die Naturwissenschaft als solche weder zum Materialismus noch zum Idealismus führt, überhaupt nur ein Teil der Gesamtwissenschaft, nicht die Wissenschaft, ist. Sie lehnen es ab, als Feigenblätter dienen zu sollen für eine sittlich-intellektuelle Richtung, welche sich auf allen Gebieten des Lebens, wenn auch in den mannigfachsten Formen, findet.

Der Darwinismus, auf welchen man sich so oft beruft, leistet wohl einem gesunden Realismus Vorschub, nicht aber dem Naturalismus. Der Darwinismus als naturwissenschaftlicher leitender Grundsatz hat mit dem eigentümlichen Leben des Geistes gar nichts zu thun; er nimmt das leibliche Leben als eine gegebene unbegreifliche Thatsache hin und versucht innerhalb engerer Grenzen, als man gewöhnlich annimmt, nachzuweisen, wie das Leben, wenn es einmal da war, aus

den einfachsten Stoffen und Formen zu immer höheren Gebilden sich entwickeln konnte. Er nimmt eine sehr lange Entwicklungsgeschichte an; aber es ist dabei von grösster Tragweite, dass diese Entwickelung für ihn eine fortwährende Umbildung und Verbesserung der jeweiligen Natur ist. Also lässt auch der Darwinismus im Grundsatz durchaus nicht die blosse Natürlichkeit gelten, sondern lässt vielmehr die Natur unbewusst zustreben einem ihr vorschwebenden Ideal ihrer selbst. Darin liegt mittelbar die Annahme, dass sogenannte Gesetze nur so lange gelten, als die für sie passende Entwicklungsstufe der Natur dauert; endlich aber sind die Faktoren der Auswahl und Anpassung nur die ersten Regungen dessen, was auf dem höheren Gebiete der Geschichte „Freiheit“ genannt wird.

Fasst man nun die Entwicklung der Natur als einen von unbewusster Vernunft geleiteten Umbildungsprozess, dann kann doch der Geschichtsprozess weder etwas Geringeres noch auch eine blosse Wiederholung dieses Naturprozesses sein. Auch können nicht beide Prozesse nur äusserlich nebeneinander herlaufen oder nachträglich wie zwei Bretter mechanisch miteinander verbunden sein; sie müssen vielmehr gedacht werden als für einander geordnet. Der Zusammenhang von Ursache und Wirkung in der Natur muss sich dem Zusammenhang von Zweck und Folge in der Geschichte ein- und unterordnen (anpassen). Das ist darum möglich, weil der Begriff der Ursächlichkeit für die unbewusste Natur ganz dasselbe bedeutet, wie der Zweckbegriff für den bewussten Geist; nur dass hier der Zusammenhang bloss nach rückwärts berechenbar bleibt, nicht aber nach vorwärts.

Der Naturalismus als Weltanschauung denkt sich die Natur als einen ewig von denselben Gesetzen durchwalteten Mechanismus und die Geschichte als eine Wiederholung desselben innerhalb der Menschenwelt. Er leugnet also einen wirklichen Weltprozess nach bestimmten Zwecken und Zielen, sieht vielmehr in demselben nur das Triebwerk einer Maschine, welche immer dieselbe Arbeit verrichtet. Dass das eine zwecklose, demnach auch sinnlose Thätigkeit wäre, kümmert ihn nicht.

Um diesem Widerspruch zu entgehen, müssen wir in der Geschichte eine von Zwecken geleitete Entwickelung sehen, welcher die Entwickelung der Natur den Boden bereitet und fortwährend dienstbar ist. Die beseelte und bildungsfähige Natur passt sich je länger je mehr der Geschichte an und verwandelt sich unvermerkt mit ihr.

In dem Entwicklungsprozess der Natur wie der Geschichte muss es demnach Perioden geben, welche nur als Gerüst für einen höheren Bau dienen; das Gerüst aber wird abgebrochen, sobald der Bau vollendet ist.

Da ist es denn geradezu ein Unterschied des Wesens, nicht bloss des Grades, wenn der Naturalismus sagt: die gegebene Wirklichkeit der diesseitigen Welt ist unverbesserlich und bedürfnislos. Sie ist zwar eine Welt der Vergänglichkeit und des Todes; aber eben deshalb muss die ganze Wirklichkeit möglichst lange festgehalten werden. Dabei ist der Naturalismus klug genug, sich willig in die Rolle des Proteus zu schicken und die verschiedenartigsten Gestalten anzunehmen; wie ein Chamäleon schillert er in allen Farben und weiss besonders zu imponieren, sobald er in einem anscheinend streng wissenschaftlichen Gewande einhertritt. Weil er dem natürlichen Menschen bequem ist, so gewinnt er mühelos Eingang. Wenn aber alles Natürliche als solches schon recht und gut ist, wenn der natürliche Mensch als Mass aller Dinge gelten darf, so ist ja dieser Normalmensch mit seiner ganzen Umgebung einer Um- und Neubildung weder fähig noch bedürftig. Dann ist der Naturzustand im Sinne der Oberherrschaft der Naturwissenschaften das Ideal, welchem die ganze heutige Kultur zustreben muss. Dann ist das geistige Leben nicht eine höhere Stufe des Daseins, sondern nur eine Fortsetzung des Naturprozesses; alle selbständige Innerlichkeit wird aufgehoben und verwandelt in dieselbe mechanische Verkettung von Ursache und Wirkung, welche draussen in der Natur herrscht. Der Geist ist nichts weiter als die zum Bewusstsein erwachte Natur; was der Naturalismus Geist nennt, ist nur die traumbefangene Seele des Naturlebens. Diese ist natürlich unfähig, sich eine eigene innere Welt zu erbauen; sie bringt es wohl zu einer individuellen, nicht aber zu einer persönlichen Unsterblichkeit, d. h. sie wandert als Seelensubstanz von einem Menschen zum andern. Das ganze Dasein wird zu einem einzigen grossen Prozess, welcher der Entwicklung der unendlich verzweigten Naturkraft dient; innerhalb dieses Prozesses ist nur ein Wirken von Kräften, nicht aber ein Handeln von freien Personen möglich. Als objektiv wahr gilt nur das, was irgend eine Beziehung zur Allmutter Natur aufweisen kann; es giebt keinen Punkt ausser und über dem Naturprozess, von welchem aus der menschliche Geist bestimmend eingreifen oder sich selbst zum Gegenstand eines freien Handelns

machen könnte. Es geht ein und dieselbe Grundform alles Geschehens sowohl durch die äussere wie durch die innere Natur (das sogenannte geistige Leben) hindurch, nur in quantitativ verschiedenen Abstufungen. Da der Geist sich nicht zum persönlichen, selbständigen, ewigen Ich erheben kann, so vermag er auch nicht, sich einen eigentümlichen Charakter anzubilden, eine eigene Gesinnung zu pflegen, welche im Gegensatz steht zur Welt. Ebensowenig wie der einzelne Mensch es zur geistigen Einheit des Ich bringt, ebensowenig gelangt die Menschheit darüber hinaus, eine Summe von Individuen zu sein. Die Kultur ist nichts weiter als eine gesteigerte Natur; hingegen ein allgemein verbindliches Sollen, ein rein geistiges Sittengesetz, ein Handeln nach ewigen gottgewollten Werten giebt es nicht.

So wird die ganze Metaphysik und Ethik zurückgeführt auf eine blosse Physik. Der Wert des Rechts liegt nur in der Macht, der Wert des Wirkens im Nutzen für das Gemeinwesen, der Wert der Kunst in der Nachahmung der Wirklichkeit. Die Wissenschaft hat keine andere Aufgabe, als alle Erscheinungen in einen grossen Naturprozess einzureihen, die Ergebnisse der äusseren Erfahrung zu beobachten und zu beschreiben, die Religion als eine Phantasiewelt abzuthun, in welcher die Allmutter Natur, sowie deren einzelne Kräfte personifiziert sind.

Wir dürfen uns nicht darüber täuschen, dass hier eine Kluft sich aufthut, welche auf dem Wege der bloss logischen Beweisführung nicht mehr zu überbrücken ist. Hier muss zuletzt eine sittliche Entscheidung jedes Einzelnen stattfinden, und zwar in Bezug auf die Frage: ist das Sittengesetz nur ein Naturerzeugnis, oder ist es etwas wesentlich Höheres? Ist die Geschichte nur ein einzelner Zweig der Naturgeschichte, oder ist sie ein neues, vom Prinzip der Freiheit beherrschtes Gebiet?

Darauf erwidern wir: die blosse Natur kennt auf keiner ihrer Entwicklungsstufen den Gegensatz von gut und böse, sondern nur von angenehm und unangenehm; sie weiss nichts vom Gewissen, sondern nur von Trieben, nichts von Pflicht, sondern nur von Instinkt, nichts von Liebe, sondern nur vom Recht des selbstsüchtigen Stärkeren. Ob nun aber ein Mensch sich halten will für den Unterthan seines Gewissens oder für einen trefflich gezüchteten Affen; ob er seinen Schwerpunkt verlegt in die diesseitige Welt als eine Welt des Todes,

oder in eine Welt des Ideals, der höheren Wahrheit: das muss der persönlichen Entscheidung jedes Einzelnen überlassen bleiben.

Wenn nun auch der Staat die rein innerliche Selbstbestimmung seiner Bürger nicht beeinflussen kann, so muss er doch eine äusseres Verhalten von ihnen fordern, welches den Naturalismus verneint. Der Staat als solcher kann niemals den leitenden Grundsatz des Naturalismus zu seinem Lebensprinzip machen; als Träger der Kultur und insbesondere als Hüter der Gerechtigkeit würde er sich selbst seine Wurzeln abgraben, wenn er seinen Gliedern gestatten wollte, nach dem obersten Grundsatz des Naturalismus in sittlicher Beziehung zu verfahren. Gleichwohl ist er im praktischen Leben dem Naturalismus gegenüber ziemlich ohnmächtig, denn unmittelbar kann er immer nur die gröbsten Auswüchse desselben abweisen; mittelbar aber kann sich der Naturalismus in feineren Formen durch die Presse und ganz besonders durch die Kunst einen breiteren Boden erobern. Sobald er sich in wissenschaftliche Formen kleidet, ist er der grossen Menge weniger zugänglich; immerhin muss man ihm auch da scharf in das Auge sehen, weil er mit grossem Selbstgefühl und absprechendem Siegesbewusstsein auftritt. Am einflussreichsten aber wird er dann, wenn er sich in die Formen der Kunstwelt verhüllt; hier giebt er sich oft für Realismus aus, wird vielfach von unklaren Köpfen mit demselben verwechselt und steht häufig auf dem Grenzgebiet beider Richtungen. Hier lässt er sich viel weniger bekämpfen durch ästhetische Beweisführungen, als vielmehr zunächst durch das Darbieten von gesund realistischen Kunstwerken. Da man nun aber Goethe als den grössten Realisten unter den neuzeitigen deutschen Dichtern nur dann vollbegreift, wenn man das Zerrbild des Realismus kennt, so müssen wir zunächst noch die Art des Naturalismus auf dem Gebiet aller Künste charakterisieren.

Es giebt kaum ein Fremdwort, mit welchem heutzutage grösserer Unfug getrieben würde, als die Bezeichnung „Naturalismus". In der Philosophie gilt derselbe als abgethan; eine um so grössere Rolle spielt er im gewöhnlichen Leben. Besonders in der Kunst wird unter dem Aushängeschilde des Realismus eine Ware verkauft, welche den Stempel des Naturalismus trägt; in der That ist dort die Mischung von berechtigten realistischen und unberechtigten naturalistischen Elementen viel gefährlicher als ein unverhüllter Naturalismus. Der letztere Begriff ist kaum noch übersetzbar; er bedeutet meistens nicht

das Streben nach Naturwahrheit, sondern die Sucht nach blosser Natürlichkeit oder gar Naturwidrigkeit. Da erscheint es uns denn als unsere Pflicht, auf das nachdrücklichste vor einer Vermengung der Begriffe „Realismus“ und „Naturalismus“ zu warnen und das Wesen des letzteren in Umrissen zu kennzeichnen.

Alle diejenigen, welche die gemeine Wirklichkeit oder Natürlichkeit durch die Kunst wiederholt oder mindestens abgeschattet sehen wollen, huldigen dem Naturalismus. Nun würde man sehr irren, wenn man letztern nur als ein Hangen an besondern Formen ansehen wollte; er ist vielmehr der Ausdruck einer besondern Weltanschauung oder richtiger: einer besonderen sittlichen Richtung. Damit weisen wir ganz entschieden die Behauptung zurück, dass er durch die heutige Herrschaft der Naturwissenschaft auch auf allen andern geistigen Gebieten gefordert sei.

Die Natur der Kunst bringt es mit sich, dass der Naturalismus in ihr am gefährlichsten werden kann. Die Wissenschaft entwickelt die Wahrheit allmählich, die Kunst stellt sie für die Anschauung als fertig hin; erstere erfordert Arbeit, letztere gewährt Genuss; erstere wendet sich an Vernunft und Willen, letztere nur an die Phantasie. Nun kann allerdings nichts wahrhaft schön sein, was nicht zugleich etwas Wahres als aufgehobenen und umgewandelten Bestandteil in sich enthält; aber eben diese unmittelbar angeschaute Einheit von Schönheit und Wahrheit verleiht dem Kunstwerke eine so grosse Macht über den Menschen. Selbst diejenigen, welche aller Metaphysik in Religion und Philosophie scheu aus dem Wege gehen, beugen sich doch dem Wesensgehalte solcher der Religion und Wissenschaft gemeinsamen metaphysischen Ursätze, sobald ihnen diese Ideen als der Lebensgehalt eines grossen Kunstwerks entgegentreten. Die Sixtinische Madonna des Rafael, die Passionsmusik von J. S. Bach, der Goethesche „Faust“, der Idealismus der Schillerschen Dichtung u. s. w. haben oft überwältigender gewirkt als alle wissenschaftlichen Verteidigungen des Christentums; Predigten als wirkliche Gedankenkunstwerke und zugleich als persönliche Thaten gläubiger Begeisterung überzeugen mehr als meisterhafte theologische Untersuchungen.

Da nun aber das Schöne zunächst und wesentlich in der Formgebung sich offenbart, so können die Formen der Kunst ebensowohl einen idealen und realen, wie einen naturalistischen Gehalt in sich aufnehmen. Wahrheit und Schönheit können in einem Kunstwerke

nur dann unauflösbar miteinander verbunden sein, wenn Religion, Kunst und Wissenschaft ruhen auf den letzten Sätzen einer gemeinsamen Weltanschauung; die Ausgangspunkte, Mittel und Wege der drei sind verschieden, aber das Ziel ist dasselbe: die Umbildung der Wirklichkeit zur Wahrheit. Der wissenschaftliche und der ästhetische Umbildungsprozess ist der Form nach ganz dasselbe, was dem Wesen nach die sittliche Erneuerung oder religiöse Wiedergeburt ist. In der Dreiheit aber von Religion, Kunst und Wissenschaft hat die Kunst den mühelosesten Zugang zum inwendigen Menschen; darum ist es überaus wichtig, ob sie dem Idealismus und Realismus, oder ob sie dem Naturalismus sich dienstbar gemacht hat. Wenn Entartungen aller Art in der Verhüllung der Kunst dargeboten werden, finden sie leichter Eingang, als in ihrer unverhüllten Wirklichkeit. Nirgends kann der Naturalismus so verhüllt und so schrankenlos zugleich auftreten als in einem Kunstwerke; unter der Maske bestechender Formen, im leichten Spiele der Einbildungskraft, durch das offene Thor der edelsten Sinne vermag die Kunst dem menschlichen Gemüt Dinge einzuflössen, welche Staat, Kirche und Wissenschaft niemals direkt anerkennen dürfen, ohne sich selbst zu verleugnen. Der Naturalismus in der Kunst wendet sich sogar nicht einmal an das höhere Vermögen der Phantasie, sondern nur an das niedere der Einbildungskraft; er verlangt nicht einmal ästhetische, geschweige denn sittliche Schulung; er verschmäht die ernste Arbeit, in welcher der Realismus alles Unwesentliche vom Wesentlichen scheidet. Der gesunde Idealismus wie der echte Realismus ringen mit ihrem Stoffe in heissem Bemühen und setzen ihre Ehre darein, diesen Stoff dem Gesetze der Form unterthan zu machen; hingegen der Naturalismus ist nicht wählerisch in seinen Stoffen und plagt sich nicht ab mit der Bewältigung der künstlerischen Form. Die idealistischen und realistischen Kunstwerke verlangen allerdings keine Gewissensentscheidung, aber sie verwirren auch niemals die Gewissen; der Naturalismus in der Kunst aber verunreinigt durch die Einbildungskraft das Gewissen und entnervt den Willen. Die meisten Menschen meinen, einen Feind nicht fürchten zu sollen, welcher nicht als ein wirklicher Feind droht, sondern nur im schönen Scheine an ihnen vorübergaukelt. Einer offenen Schmutzlache gehen sie aus dem Wege, aber in einen mit Blumen bedeckten Sumpf lassen sie sich locken, wenn die Dämmerungswelt der Kunst darüberliegt. Sie würden Bedenken tragen, der anatomischen Zer-

gliederung eines Leichnams beizuwohnen; hingegen die litterargeschichtliche oder musikalische Zerfaserung eines Kunstwerks halten sie für geistreich. Sich physisch zu betrinken, würden sie sich scheuen; aber Sprit für Geist anzusehen, einer berauschenden und zugleich abspannenden Kunst sich hinzugeben, halten sie keineswegs für unanständig. Erst wenn es bereits zu spät ist, werden sie inne — und das ist leider immer noch der günstigere Fall —, dass der Naturalismus in der Kunst ein Tanz um das goldene Kalb, ein bald verschämter, bald unverschämter geistiger Bankrott ist.

Und nun vergegenwärtige man sich, wie trotz unserer vielgerühmten Bildung ein selbständiges Urteil in ästhetischen Fragen zu den Seltenheiten gehört; wie das Nachbeten von Formeln, das Prunken mit Autoritäten, die subjektive Liebhaberei nirgends schlimmer sind als dort. Es ist Thatsache, dass nicht bloss die zahlreichen Kunstdilettanten, sondern auch sonst gescheite Lehrer und Lehrerinnen die Gesetze des Dramas von denen des Romans nicht zu unterscheiden wissen. Trotz der ungeheuern Musikmacherei unserer Tage ist doch die musikästhetische und musikgeschichtliche Bildung verhältnismässig noch selten; die Mehrzahl der musikwütigen Dilettanten ist nicht im stande, blosse Verschlingungen von Motiven zu trennen von der organischen Durcharbeitung lebenskräftiger Themen. Nur wenige Gebildete wissen, dass in der Plastik lebensvolle Ruhe etwas anderes ist als „sprechender“ Ausdruck und „sprechende“ Bewegung, welche letzteren dem Geiste der Bildnerkunst zuwider sind; sie sind nicht durchdrungen von der Überzeugung, dass alle glänzende Meisselführung die stille Grösse der Komposition nicht ersetzen kann. Wo sind denn die Gebildeten, welche die heutzutage so oft eingerissenen Grenzen zwischen Malerei und Musik zu ziehen vermögen, so dass sie eine malende Musik ebenso wie eine musikalische Malerei nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen zulassen? Oder wie viele von ihnen sind sich auf dem Gebiete des Dramas darüber klar, was blosse blendende Tendenz und was eine lebenerfüllte, triebkräftige Idee ist? Wer verwechselt niemals dialogisierte Gedankengespinnste mit wirklichen Charakteren, blosse Begebenheiten mit Ereignissen, Schicksale mit Handlungen, Ansätze mit wirklicher Durchführung? Nun ist es zwar wahr, dass alle naturalistischen Strömungen in der Kunst mehr aus andern Ländern bei uns eingeführt, als naturwüchsig sind; leider nicht bloss aus romanischen, sondern auch aus stammesverwandten. Wie aber gerade

die Deutschen den Katholizismus am meisten idealisiert und ihn in ihrer Heimat am lebensfähigsten gemacht haben, so sind es auch Deutsche, welche den fremdländischen Naturalismus veredeln oder mit bessern Elementen versetzen. Dadurch aber wird dieser nur um so gefährlicher, denn der nackten Natürlichkeit weicht unser Bildungsphilister aus, aber der verschleierten läuft er nach. —

Zunächst ist das Verhältnis klarzustellen, welches die Ästhetik jahrhundertelang sich zur „Natur" gegeben hat; es läuft da ein vielverbreiteter Sprachgebrauch unter, welcher auf einer allerdings irrtümlichen Voraussetzung beruht, aber mit dem heutigen Begriffe des Naturalismus nichts zu thun hat.

Wie wir überhaupt nur unsers Bewusstseinsinhaltes unmittelbar gewiss sind, so ist auch das Schöne zunächst nur als Empfindung in uns vorhanden. Aber diese Empfindung könnte niemals in uns aufkommen, wenn nicht zwei Faktoren, ein äusserer und ein innerer, zu ihrer Erzeugung zusammenwirkten. Formen, welche durch die edelsten Sinne (Gesicht und Gehör) aus der Aussenwelt in unsere Phantasie und unser Gemüt gelangen, erwecken in uns ein uninteressiertes Wohlgefallen, höher hinauf Lust, Wonne, Verehrung, Seligkeit. Diese Formen könnten aber für sich allein nicht die Skala aller ästhetischen Empfindungen in uns erklingen lassen, wenn nicht unser Geist für sie organisiert wäre, nicht etwas Wesensverwandtes aus ihnen herausfühlte. Warum ist allein der Mensch fähig, die Schönheit zu empfinden, und nicht das Tier? Weil er allein Selbstbewusstsein und Freiheit hat, denen die von aussen in ihn gelangenden Formen sich anpassen müssen, obwohl sie im Vorhofe des Geistes, in der Phantasie, stehen bleiben. Jene zahllosen Formen wirken nur dann, wenn, und nur darum, weil wir in ihnen Beziehungen zu unserm Geistesleben entdecken, ästhetisch auf uns ein. Wir sehen unwillkürlich in ihnen Abbilder von den harmonischen oder disharmonischen Verhältnissen, welche in unserm Selbstbewusstsein und unserer Freiheit möglich sind.

Wir haben ausdrücklich bemerkt, dass diese Formen aus der Aussenwelt in uns eintreten, nicht etwa bloss aus der Natur. Der erste Begriff umfasst mehr als der zweite. Zahllose Missverständnisse sind auf ästhetischem Gebiete durch jene berühmte Erklärung entstanden, dass die Kunst eine Nachahmung der Natur sei. Hier hätte zunächst richtiger gesagt werden müssen: eine Wiederholung der

Wirklichkeit; aber auch diese Begriffsbestimmung ist noch viel zu beschränkt. Die Formen der Baukunst, Musik und Poesie können niemals der Natur entlehnt werden; soweit aber alle Künste Beziehungen haben zur Natur, finden solche nur durch die Vermittelung des menschlichen Innern statt. Allein die Bildnerei und Malerei können ihre Formen unmittelbar der Natur entnehmen; aber auch hier würde die blosse Wiederholung der Wirklichkeit die Kunst als Kunstleistung überflüssig machen.

Es ist von jeher eine grosse Verwirrung in die Ästhetik gebracht worden, weil man das Wesen der Gesamtkunst von dem Verhältnisse aus bestimmen wollte, welches Bildnerei und Malerei zur Natur haben. Selbst hier aber liegen die Dinge anders, als man gewöhnlich annimmt. In welchem Zustande haben wir denn die Natur oder eine ihrer Erscheinungen rein als solche, als Ding an sich, losgelöst von jeder besondern Lage und Beziehung? Und gesetzt, es gelänge, alle diese „Dinge an sich“ bildnerisch herzustellen, so wären sie immer nur Modelle, d. h. Vorstudien zu eigentlichen Kunstwerken. Die Bildnerei und Malerei können sich wohl Normalmenschen ausdenken, aber sie müssen nicht bloss diese, sondern sogar jedes ihrer Modelle für die ganz besondere Lage eines jeden Kunstwerkes abändern. Auch die Bildnerei und Malerei können die Gesamtform einer Naturerscheinung (einschliesslich des Menschen) niemals direkt wiedergeben, sondern müssen stets irgendwie einzelne Teile dieser Gesamtform einem Umbildungsverfahren unterwerfen. Der echte Künstler erweist sich dadurch, dass er aus Modellen Kunstwerke zu machen versteht. Eine bloss richtige Wiedergabe ist auch der Maschine möglich, höher hinauf jenen Handwerksleuten, welche sich das Lehr- und Lernbare ihrer Kunst angeeignet haben. Die wahre Kunst beginnt auch in Bildnerei und Malerei erst da, wo der Meister im Dienste des Grundgedankens eines Kunstwerkes seinen Formenschatz umbildet. Selbstverständlich müssen solche Abweichungen von der Regel für den betreffenden Gegenstand erlaubt und durch die Idee seiner künstlerischen Ausführung gefordert sein. Diese Umbildung wird um so mehr stattfinden dürfen, ja sogar müssen, je höher hinauf in der Stufenleiter jeder Kunst ein einzelnes Werk liegt. Der erhabene Stil in der Monumentalmalerei — und dahin gehört unter Umständen nicht bloss die religiöse, die geschichtliche, die geschichtsphilosophische, sondern auch die landschaftliche Malerei — ist nicht

etwa nur eine Ausweitung oder gar Zersprengung der richtigen Formen, sondern eine solche Umbildung derselben im Dienste der jedesmaligen Idee, dass das Gerippe der richtigen Formen, immer noch dem Künstlerauge erkennbar, durch Fleisch und Blut des schönen Kunstwerkes hindurchschimmert.

Weder die Plastik noch die Malerei kann das volle Leben, sei es des Menschenleibes, sei es der verschiedenen seelisch-geistigen Zustände, wiedergeben; selbst die vollendetste Landschaftsmalerei muss weit zurückbleiben hinter der Natur, und die meisterhafteste Geschichtsmalerei kann nur annähernd die volle Gewalt hervorragender weltgeschichtlicher Augenblicke wiedergeben. Will also die Kunst sich neben und über der Natur siegreich behaupten, so muss die Kunst den Formen der blossen Natur oder Wirklichkeit sozusagen ihre materielle Stofflichkeit nehmen und diese Formen dem menschlichen Geiste gleichartig machen. Bloss richtige Formen sind nichts weiter als Naturformen; erst als schöne werden sie geistartige. Die höchste Steigerung des Geistartigen der einfach oder rein schönen Formen findet dann statt, wenn aus diesen schönen Formen eine charakteristische Schönheit herausentwickelt oder in sie eingesenkt wird. Die höchste Schönheit ist stets eine charakteristische, individuelle, nicht zu wiederholende. Der unnennbare Zauber aber des Charakteristisch-Schönen liegt darin, dass die blosse Vernünftigkeit (Harmonie) des Rein-Schönen hier dem Freiheitswillen angenähert ist, wenn auch nur im schönen Scheine.

So kehrt also im Reiche der bildenden Kunst derselbe Prozess wieder, welchen wir als grundlegend für die geistige Erkenntnisthätigkeit überhaupt fanden. So wenig wir die Aussenwelt als rein stoffliche in uns aufnehmen, sondern dieselbe den in uns bereits vorhandenen Anschauungsformen von Raum, Zeit und Zahl, sowie den Stammbegriffen unsers Verstandes einverleiben müssen: so wenig auch können wir den Stoff der Wirklichkeit unmittelbar als Kunststoff ansehen. Wir müssen vielmehr die Wirklichkeit innerlich umarbeiten nach den in unserer Vernunft und Phantasie wirksamen Gesetzen zu ihrer höhern Wahrheit, denn nur durch diese Umbildung wird die Wirklichkeit fähig, sowohl eine höhere, der Vergänglichkeit entnommene Natur anzudeuten, als auch den Gehalt einer höhern unvergänglichen Welt in sich aufzunehmen.

Blosse Nachbildungen der Wirklichkeit in Plastik, Malerei und

Poesie mögen als Illustrationen für lehrhafte oder kulturgeschichtliche oder kunstgeschichtliche Zwecke ganz vortrefflich sein; aber einen rein ästhetischen Genuss können sie nicht gewähren. Eine blosse Wiedergabe der Wirklichkeit hat doch nur den Wert eines vergnügenden Spiels, welches besser durch die Natur selbst besorgt wird. Ob diese abschreibende Natur eine bewusstlose Maschine ist, oder ob es bewusste Menschen sind, das bleibt sich im Grunde gleich. Gewiss muss auch der grösste Genius in einer jeden Kunst zunächst die Natur richtig sehen und wiederzugeben lernen; erst wenn er sich der Technik seiner Kunst als Bildhauer und Maler persönlich bemächtigt, als Baumeister, Tondichter oder Wortdichter sich völlig bewusst geworden ist: erst dann vermag er auf diesem Grunde wahre Kunstwerke aufzuführen. Da kann nun im günstigsten Falle die blosse Wiedergabe einer herrlichen Natur der wahren Kunst so nahe kommen, dass die Grenze zwischen Natur und Kunst zu schwinden scheint. Dann aber hat allemal die Natur sich schon selbst gesteigert zu dem ihr möglichen Höhepunkte, sie hat den Schritt gethan vom blossen Naturalismus zum künstlerischen Realismus. Solche Fälle können aber nur vereinzelte Lichtblicke sein; im allgemeinen bleibt der Satz bestehen, dass die handwerksmässige oder akademische Vorstufe oder Vorhalle in einer jeden Kunst oft genug mit dem Tempel einer Kunst selbst verwechselt wird. Dass zeitweilig gesuchte Persönlichkeiten und gefeierte Namen zu den blossen Modellkünstlern gehören, kann uns in unserm Glauben nicht irremachen. Gewiss! Die strategischen Vorarbeiten unsers grossen Generalstabs für alle möglichen Kriege sind eine hochachtungswerte Leistung; aber die eigentliche Kunst der Schlachtenführung bewährt sich doch nur auf dem Schlachtfelde selbst. Hier ist die That grösser als alle Theorie. Ebenso ist die Beherrschung einer Kunsttechnik noch nicht die Kunst selbst, sondern da, wo die Arbeit des Machens aufhört, fängt die Wonne des Schaffens erst an.

Nicht dasselbe wie Idealismus und Realismus, wohl aber nahe damit verwandt ist das Verhältnis von Inhalt und Form. Der gesunde Idealismus wie der gesunde Realismus werden Inhalt und Form thunlichst gleichmässig zu ihrem vollen Rechte kommen lassen; nur der Hyperidealismus und der Naturalismus missachten die Form, nur ein einseitiger Realismus unterschätzt den Inhalt. Jedes idealistische und jedes realistische Kunstwerk ist schön, weil es Inhalt und Form

in das rechte Verhältnis setzt: idealistische und realistische Kunstwerke können auch äusserlich voneinander unterschieden werden, Inhalt und Form aber niemals. Ästhetisch wird eben ein jeder Inhalt nur durch seine Form. So wenig nun auch sachlich Inhalt und Form in einem Kunstwerke geschieden werden können, so sehr müssen sie doch begrifflich getrennt werden. Wenn wir uns in jedem Falle eines Kunstwerkes nur durch seine Form bemächtigen können, so folgt doch daraus noch gar nicht, dass das Kunstwerk nur Form sei. Im Gegenteile — wie das Sein eher ist als das Denken, so ist auch der Inhalt begrifflich eher als die Form. Die Werte der unzähligen möglichen Inhalte mögen zahllos verschieden sein, aber niemals ist ein Inhalt ohne die ihm entsprechende Form als ästhetisch irgendwie wertvoll anzusehen. Es giebt zahllose Abstufungen in der Formenwelt, aber von jeder Form muss man zurückschliessen auf einen in ihr oder hinter ihr liegenden Inhalt oder Gehalt, auch wenn derselbe noch so unbedeutend ist. Je bedeutender aber ein Gehalt ist, um so schwerer lässt sich die zu ihm gehörige, ihn völlig deckende und erschöpfende Form finden. Je vollendeter ein Kunstwerk ist, um so mehr macht es den Eindruck, als habe sich der Gehalt von innen heraus seine Form vermöge einer höhern Naturnotwendigkeit gegeben, als könne er gar nicht sein ohne diese nur ihm eigentümliche Form. Erst in dieser und durch diese Form lebt er wahrhaft, erst durch sie kommt er zur vollen Erscheinung und zugleich zur vollen Ruhe. Ähnlich ist jedes Denken eine Selbstbegrenzung der Vernunft, jedes sittliche Handeln eine Selbstbegrenzung des Willens. Nur mittels der Form können wir einen Gehalt anschauend geniessen und besitzen, dessen Umspannen durch Denken oder Wollen uns zu schwer fällt; künstlerischen Gehalt können viele Menschen phantasiemässig erzeugen oder mindestens sich vorstellen, aber nur die Künstler von Gottes Gnaden finden zu diesem Gehalte auch die krystallklare Form. Auch ein grosser Künstler muss ringen um diese Form; aber dieses Ringen, das Werden der Form wollen wir im Kunstwerke selbst nicht mehr sehen. Die Entstehungsgeschichte eines Kunstwerkes kann hochinteressant sein und so recht zum Danke gegen den Künstler auffordern; aber mit ihr hat es nur die litterargeschichtliche oder kunstgeschichtliche Beurteilung eines Kunstwerkes zu thun, nicht die rein ästhetische.

Je mehr die Form als Selbstbegrenzung eines materiellen

Stoffes oder eines geistigen Gehalts erscheint, um so reiner, freier und wertvoller wird sie, weil sie unwillkürlich erinnert an die aus Selbstbestimmung hervorgegangene wahrhaft gute und deshalb harmonische Persönlichkeit. Wahrheit, Schönheit und Heiligkeit sind formal insofern gleich, als sie alle aus Selbstbegrenzung und Selbstbestimmung hervorgehen; material ist das Gute vom Schönen und Wahren insofern unterschieden, als allein ein wahrhaft guter Wille rein schöpferisch neue wunderbare Lebensanfänge zu setzen vermag.

Nun aber gilt es, einem ungemein verbreiteten Irrtume zu begegnen. Was heisst denn „Form eines fertigen Kunstwerkes"? Sie besteht nicht etwa nur aus der Technik einer Kunst oder in der an ein Kunstwerk gesetzten Arbeit. Es kann jemand diese Technik, d. h. alle einzelnen Formelemente einer Kunst vollständig beherrschen, und dennoch gelingt es ihm höchstens, diese Formelemente äusserlich miteinander zu verbinden und in Harmonie zu setzen. Diese Mosaikarbeit kann zuweilen so fein sein, dass man die Fugen zwischen den Teilen und Teilchen nicht mehr erkennt: sie ist im Grunde doch nichts weiter als das auf die höchste Spitze getriebene Handwerk. Hinter all diesen Formelementen liegt nicht ein Gehalt, welcher sie mit höherer Notwendigkeit erzeugt hätte. Die Herrschaft über die Form ist etwas Geringeres als die Herrschaft des Gehalts durch die Form. Eben darum weil dieses Zusammensetzen von Formelementen leichter ist als das Hervorbringen einer neuen Gesamtform, wird es häufiger gepflegt als die echte Kunst. Es verschafft sich besonders dann Eingang, wenn der Künstler fremde und eigene Formelemente ineinanderfliessen zu lassen versteht. Gleichwohl betonen wir, dass ein geschicktes Verbinden von Formelementen nur Naturalismus in der Kunst ist, nicht Realismus. Letzterer erstrebt und vollendet vielmehr jene Gesamtform, welche erst aus der organischen Verschmelzung, aus der Wiedergeburt aller Formelemente hervorgeht. Das Knochengerüst, das Nervengeflecht, das Adern- und Muskelsystem machen für sich allein noch keinen ganzen Menschen aus, auch nicht in ihrer äussern Zusammenfügung; sie thun dies nur dann, wenn sie organisch aus einem Lebenskeime hervorgewachsen, mit einem Lebensblute erfüllt und genährt sind. So auch machen Reime, Strophen, Versmasse, Szenen, Akte, Gesänge, Kapitel — überhaupt das sorgfältige Beobachten aller in einer Poetik lehrbaren „Kunstmittel"

noch lange nicht eine Dichtung aus. Eine in die Form von Versen, eines Romans, eines Dramas gebrachte Prosa kann als solche höchst achtungswert sein, aber eine Dichtung als Kunstwerk ist sie darum noch nicht. In der Musik kann vom einfachen Liede bis hinauf zur Symphonie und zum Musikdrama eine verschwenderische Fülle von Einzelheiten, welche alle irgendwie erläutern sollen, äusserlich aneinandergereiht sein; aber die virtuoseste Verbindung von rhythmischen, harmonischen und melodischen Formelementen ist noch nicht eine organisch entwickelte Gesamtform. In der Malerei kann jemand auf der vollen Höhe der Technik stehen, er kann sowohl die Zeichnung wie die Farbengebung beherrschen; und dennoch bringt er es vor lauter Formelementen nicht zur Form. Ähnlich ist in der Plastik die wahrhaft künstlerische Formgebung noch etwas Höheres als die blosse Modellierung, in der Architektur ist der dem Zwecke und dem Zeitalter eines Gebäudes angemessene Stil noch etwas anderes als die tüchtigste Auswahl von konstruktiven und dekorativen Formelementen. Eine Verkettung oder Verkittung der blossen, und sei es der besten Formelemente, ist nicht der Realismus der echten Kunst selbst, sondern nur der Naturalismus als die Vorstufe der wahren Kunst, ist eine mildere Form des Naturalismus. Solange er nichts weiter sein will als dies, solange er in seiner untergeordneten Bedeutung erkannt wird, ist nichts gegen ihn einzuwenden. Wenn er aber denselben Rang beansprucht wie der echte Realismus; wenn er mit der wahren, hohen Kunst verwechselt wird: dann muss er in seine Schranken zurückgewiesen werden. Man wende doch nicht ein, dass von unsern Voraussetzungen aus ein realistisches Kunstwerk stets eine ganz besondere Begabung erfordere. Auch eine geringere Begabung vermag einem verhältnismässig kleinen Kunstwerke ein wahrhaft realistisches Gepräge in unserm Sinne des Wortes zu verleihen, falls sie nur demütig ist und Selbstzucht übt.

Ein Verblassen oder Verflüchtigen der Form ist Hyperidealismus, ein Aufbauschen, Überspannen und Zersprengen der Form ist Naturalismus, ein Zerfasern der Form ist Atomismus oder Materialismus. Beide Erscheinungen haben etwas Krankhaftes. Es wäre aber ebenso falsch, das Wesen des Schönen *nur* in der Form zu suchen. Das blosse Spiel mit wohlgefälligen Formen gehört den untergeordneten Stufen der Kunst an; die viel höher stehenden *schönen* Formen schatten allemal einen Inhalt ab, der höchste Gehalt aber kann nur

in charakteristisch schönen Formen erscheinen. Die schönen Formen können durch die kunstgeschichtliche Entwickelung eines Volkes gewissermassen als ein allen Künstlern gemeinsamer Schatz herausgearbeitet werden; die Verbindung aber von Formen des Rein-Schönen mit solchen des Charakteristisch-Schönen muss der Begabung des einzelnen Künstlers vorbehalten bleiben. Das Ureigentümliche, Unerfindbare, Unnachahmliche, Unausdenkbare, mit einem Worte: das Persönliche in einem Kunstwerke ist allemal die auf einer That beruhende Zuthat des Künstlers zu den rein schönen Formen. Letztere lassen sich überliefern, bis zu einem gewissen Grade auch lehren: die charakteristisch schönen Formen aber lassen sich nur erfinden. Nur vergesse man nicht, dass auch die charaktreristischen Formen immer noch schön bleiben müssen. Das eben ist der Irrtum des Naturalismus, dass er zahllose charakteristische Formelemente aneinanderreiht, ohne sie in Schönheit einzutauchen.

Es ist nun selbstverständlich, dass die höchsten Gebiete des geistigen Lebens wohl begrifflich geschieden werden können, nicht aber im leibhaftigen Menschen, nicht im Verkehre der Gesellschaft. Dort fluten sie vielmehr unwillkürlich ineinander über, dort befruchten oder beflecken sie sich, dort erfährt eins die segnende oder verderbende Rückwirkung des andern. So auch stehen der Realismus, Idealismus oder Naturalismus der Kunst in geheimnisvollem Zusammenhange mit den verwandten Erscheinungen des religiösen und sittlichen Gebietes. Auch auf letzterm bedeutet es einen gewaltigen Unterschied, ob sich die Religion äusserlich zusammensetzt aus Dogmen als Formelementen, oder ob ihre unentbehrliche Gesamterscheinung herauswächst aus einer persönlichen, rein geistigen Urthat. In der Welt der Sittlichkeit ist ein grosser Abstand zwischen der Summe von lauter einzelnen gesetzlichen (Form-) Elementen (Vorschriften, Lehren, Gebräuchen, Pflichten u. s. w.), und zwischen dem lebendigen „Gesetz der Freiheit“, welches alle Einzelgesetze in sich beschlossen hält. Was wir oben als Naturalismus, als Vorstufe in der Kunst bezeichneten, ist auf religiös-sittlichem Boden die blosse Gesetzlichkeit. Letztere kann es ausnahmsweise zu sehr hohen Leistungen bringen; aber sie sucht mühsam von den Formelementen aus vorzudringen zu der Form des sittlichen Handelns, und gelangt oftmals nicht zu dieser, geschweige denn zum Inhalte.

Endlich aber findet noch eine andere Ähnlichkeit statt, natürlich

nur im allgemeinen, nicht in allen Einzelheiten des künstlerischen Schaffens nachweisbar. Die katholische Kirche und die romanischen Staaten betonen mehr das Gemeinschaftsprinzip; die evangelische Kirche und die germanischen Staaten bringen mehr das Persönlichkeitsprinzip zur Anerkennung. Demnach werden auch die konfessionell-katholischen, die romanischen Künstler und unter den protestantischen die pantheistisch gerichteten im allgemeinen mehr geneigt sein, die rein schönen, die gattungsmässig schönen Formen in Anwendung zu bringen. Hingegen die germanischen und die protestantischen Künstler, die einem spekulativen Theismus oder konkreten Monismus huldigenden Künstler in beiden Kirchen, werden mehr ihre Stärke suchen in der charakteristischen Schönheit. Dieser Unterschied deckt sich keineswegs mit demjenigen von Idealismus und Realismus in der Kunst; er findet sich, unabhängig von jenen Einflüssen, in beiden Heerlagern, weil er teilweise in der ursprünglichen Begabung, nicht allein in Einflüssen der Rasse oder der Religion wurzelt.

So wie es nun eine unendliche Stufenleiter von Inhalten giebt, so auch von Formen. Je höher aber ein Inhalt steht in der Skala der Werte, je geistartiger, geistiger und übersinnlicher er ist: um so reicher müssen auch die ihm entsprechenden Formen werden, um so seltener freilich gelingt es, solch einen Inhalt durch die Form zu umspannen. Nicht prächtige, sondern reiche, nicht natürliche, sondern geadelte Formen vermögen dies. In dieser Formenwelt aber geht der Weg aufwärts von den bloss richtigen zu den rein schönen, von den rein schönen zu den charakteristischen Formen. Selbst der grösste Künstler wird nicht neue charakterisch schöne Formen schaffen können, wenn er nicht zuvor der richtigen und der rein schönen Formen Herr geworden ist. Denselben Weg ist aber auch die Geschichte gegangen: die Griechen haben stellvertretend für die übrige Menschheit die allgemein, die rein schönen Formen errungen; und seitdem muss jeder grosse Bildner und Dichter durch ihre Schule gegangen sein, wenn er die Vermählung des Rein-Schönen mit dem Charakteristisch-Schönen erreichen will.

Wir haben früher schon ausgesprochen, dass der gesunde Idealismus sich nur auf der Grundlage des echten Realismus erheben könne; wir haben ferner gesagt, dass jederzeit in der Kunst der Realismus die Wirklichkeit steigere bis zu der ihr möglichen höchsten Wahrheit, während der Idealismus die Wahrheit einer höhern Welt

einzusenken suche in die diesseitige Wirklichkeit. Jetzt möchten wir noch darauf hinweisen, wie auch die Kunstgeschichte der Menschheit nach dieser Seite hin in zwei grosse Hälften zerfällt, welche nacheinander die realistische und die idealistische Grundrichtung der Kunst in unserm Sinne des Wortes darstellen. Die griechische Kunst ist jener Realismus, welcher die gegebene Wirklichkeit zu ihrem Urbilde, die blosse Natur zur reinen Natur hinaufläutert und eben dadurch wahrhaft ideal wird. Sie idealisiert das Natürliche, zu oberst das Menschliche, weil sie nur von der Erde aus den Himmel, von der Kunst aus die Religion gewinnen kann. Insofern dem Griechen der Begriff der Freiheit fehlt und ihm der Mensch nur die höchste Vernunft der Natur ist, kann auch die griechische Kunst gar nicht anders verfahren. Ihren Gipfel erreicht die griechische Kunst als Vergöttlichung des Menschlichen im Zeus des Phidias und in der Prometheus-Trilogie des Äschylus. Jener Zeus ist in seiner Erhabenheit nur sich selbst gleich und verkörpert die Vernunft als Urkraft des Menschen, als Harmonie der Allnatur; der Prometheus des Äschylus ist nichts weiter als die den Himmel stürmende Vernunft, welche nur durch die erlösende himmlische Gnade zu ihrem wahren Leben befreit werden kann.

Die Forderung, mit welcher Äschylus und Platon als dem Gipfel ihrer Gedankenwelt endigen, erfüllt sich im Christentum: die vollendete Gerechtigkeit senkt sich vom Himmel zur Erde, die Liebe wird Mensch, der Wille wird frei. Denselben Weg musste die christliche Kunst gehen: sie vermenschlicht das Göttliche, sie bringt der Erde das wahre Leben vom Himmel herab. Der einzelne christliche Künstler vermag dies um so mehr, je reicher er an rein schönen und charakteristisch schönen Formen ist. Beide grosse Epochen der bisherigen Kunstgeschichte bringen es zu einigen wenigen Schöpfungen, welche noch über den blossen Realismus und Idealismus hinausliegen: diese sind Verkörperungen eines vollendeten Real-Idealismus. In beiden Epochen sind jene höchsten Offenbarungen der Kunst trotz aller vorangegangenen Arbeit schliesslich nur möglich gewesen durch ästhetische Inspiration; diese aber muss der religiösen Inspiration nahe verwandt sein, weil jene real-idealen Werke der Religion entnommen sind oder doch mittelbar mit ihr zusammenhängen.

Innerhalb der christlichen Kunstwelt giebt es natürlich mehr solche Erscheinungen des Realidealismus als in der griechischen;

gleichwohl ist auch hier ein ausdrückliches Namhaftmachen solcher Gipfel ein gewagtes Unternehmen, weil es nur bei gleichbefähigten und gleichgestimmten Menschen ein verständnisvolles Echo finden kann. Diese sind der Natur der Sache nach in der Minderzahl. Immerhin möchten wir uns der Verpflichtung nicht entziehen, einige solche Kunstwerke hier anzuführen. Ohne den Ansichten Anderer vorgreifen zu wollen, möchten wir unsererseits dahin rechnen: den Kölner Dom, die Maria in Rietschels Pietà, den Jesusknaben auf Rafaels Sixtinischer Madonna, Bachs „Matthäuspassion", das Adagio in Beethovens „Neunter Symphonie", Shakesperes Hamlet, Goethes Iphigenie, Schillers Maria Stuart (die letztern drei als die Einzelgestalten, nicht als die gesamten Dramen). Wir bemerken hierzu, dass auch der Kölner Dom seinen ganz bestimmten Inhalt hat: er soll nach der Absicht der ersten Baumeister ein Abbild des himmlischen Jerusalem, der Gottesstadt der Seligen sein durch das Zusammenwirken aller drei bildenden Künste.

Da nun selbst die grössten Künstler diesen Real-Idealismus nur ausnahmsweise in ihren Werken erreichen, so werden auch sie, noch viel mehr aber die grosse Zahl der ihnen an Begabung nachstehenden Künstler, bald einer idealistischen, bald einer realistischen Grundrichtung zugethan sein müssen. Jeder soll die Eigenart und die Grenzen seiner Begabung möglichst scharf zu erkennen suchen, dann aber es für seine Pflicht halten, innerhalb dieser Schranken das Beste zu leisten, was er vermag. Im wirklichen Leben werden auch zahlreiche Mischungsverhältnisse von Realismus und Idealismus vorkommen; aber je lebensvoller beide auftreten, um so mehr wird auch der eine mit den nächst verwandten Elementen des andern gesättigt sein. Eingedenk der menschlichen Schwäche sollen sich beide Richtungen nicht ausschliessen oder bekämpfen, sondern gegenseitig ergänzen und befruchten. Sie sollen sich dessen bewusst bleiben, dass der Reichtum beider Welten zu gross ist, als dass er von einer Richtung allein umspannt werden könnte. Jeder, welcher auf dem von uns angegebenen Grunde seine Eigenart mit Gewissenhaftigkeit und Fleiss pflegt, verdient Anerkennung und Förderung; er ist aber auch verpflichtet, die Eigenart Anderer zu schonen und zu achten. Nur darf eine solche Anerkennung nicht aus Unklarheit, aus haltloser Schwäche hervorgehen; die selbstlose Förderung einer andern Richtung darf nicht zur Untreue werden gegen die Wahrheit, welcher alle Künstler dienen sollen. Auch möchten sich wohl alle recht oft daran erinnern,

dass in dem grossen Organismus der Kunst es Hauptglieder und Nebenglieder giebt: Kopf und Herz, Gesicht und Gehör sind wichtiger als Haare, Zähne und Nägel; endlich können nicht die Füsse Kopf spielen wollen, nicht lauter Köpfe, Herzen oder Hände an einem Körper sein, sondern auch dienende Glieder.

So sehr wir nun auch im Voranstehenden für den Unterschied wie für die Zusammengehörigkeit von Idealismus und Realismus eingetreten sind, so wenig zugeneigt sind wir doch jenem beliebten Verfahren, die Künstler bald in dem einen, bald in dem andern Fache unterzubringen. Uns gilt hier als oberstes Gesetz: je grösser ein Künstler ist, um so mehr ist er nur sich selbst gleich, um so mehr auch darf er nur mit sich selbst verglichen werden. Die charakteristische Schönheit, deren Herold er ist, hat eben etwas Ureigentümliches. Erst in zweiter und dritter Linie darf ein grosser Künstler als Glied in der Geschichte seiner Kunst, zunächst in seinem Volke, dann in der Menschheit begriffen werden. Künstler und Kunstwerke zweiten und dritten Ranges dürfen schon eher unter sich verglichen werden, und zwar darum, weil sie mehr mit dem Schatze der allgemein, der rein schönen Formen arbeiten als mit charakteristisch schönen. Im allgemeinen aber müssen wir sagen: das herkömmliche dilettantenhafte Vergleichen grosser Künstler oder ihrer Werke streift hart an Entweihung. Die Grundfrage bei der Beurteilung eines Künstlers lautet nicht dahin, ob er Idealist oder Realist sei, sondern ob er in lebensfreudigem Optimismus geglaubt hat an sein Ideal, ob er mit demselben gerungen, bis es endlich durch ihn himmlische Leiblichkeit gewonnen. Hat er dies gethan, hat er als ein Jakob seinem Ideal zugerufen: „Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn!“, so hat er einen köstlichen Gral erworben, aus welchem er die Menschheit tränkt mit dem Lebensblute echter Kunst. Die Gerechtigkeit würde erfordern, dass man nur Künstler miteinander in Vergleichung bringt, welche einer und derselben Kunst angehören und unter wenigstens ähnlichen Lebensbedingungen gewirkt haben. Es ist ein Unsinn, einen Dichter mit einem Maler, einen Musiker mit einem Bildhauer in Parallele zu setzen. Selbst dann aber, wenn man Vertreter einer und derselben Kunst miteinander vergleicht, ist grosse Vorsicht nötig. Die Maler Overbeck und Menzel sind solche Gegenteile, dass jedes Vergleichen der beiden zur Verurteilung des einen oder des andern führt; der Realist Dürer und der Idealist Cornelius dürfen nur so

weit miteinander verglichen werden, als sie ihre Stoffe denselben Gebieten entlehnen. Nimmt man die Sache gewissenhaft, so dürfen auch Mozart und Beethoven nicht schlechthin, sondern nur bald als Opernkomponisten, bald als Symphoniker miteinander verglichen werden, Händel und Mendelssohn nur als Oratorienkomponisten, Thorwaldsen und Rietschel nur hinsichtlich ihrer Monumentalplastik, das „Weltgericht“ des Michel Angelo mit dem des Rubens, die Stanzen-Fresken des Rafael mit denen des Kaulbach, die Geschichtsbilder des Lessing mit denen des Piloty, das dramatische Gedicht des Goetheschen „Faust“ mit der „Göttlichen Komödie“ des Dante u. s. w. Nur innerhalb solcher Grenzen haben Vergleichungen einen ästhetischen Wert; den bloss geschichtlichen Vergleichungen bleibt es natürlich unbenommen, alle möglichen Äusserlichkeiten nebeneinander zu stellen. Die rein ästhetischen Vergleichungen aber setzen die volle Beherrschung der Kunstgeschichte und Kunsttheorie voraus; sie erfordern eine tief eindringende Kritik und gewissermassen ein Nachschaffen von Kunstwerken seitens des Beurteilers. Hier muss jemand die Fähigkeit besitzen, nicht bloss die Kohle vom Diamanten, sondern auch den Diamanten vom Brillanten, nicht bloss das Licht von den Farben, sondern auch das reine ungebrochene Licht (die reine Farbe) von dem durch Zusätze getrübten Licht (die Mischfarbe) unterscheiden zu können. Es ist z. B. leichter, den dramatischen Realismus eines Richard Wagner (in den „Meistersingern“), als denjenigen eines Mozart und Beethoven zu treffen; wiederum leichter, den hochtragischen Idealismus einer Donna Anna im „Don Juan“ auszudrücken, als den Realismus einer Donna Elvira. Der Idealismus der Heineschen und der Geibelschen Lyrik steht zurück hinter dem mit dem feinsten Realismus gesättigten Idealismus der Goetheschen Lyrik; der Irrsinn eines Lear ist eine grössere Aufgabe als derjenige einer Ophelia oder eines Gretchens; der abstrakte Idealismus eines Klopstockschen Abbadonna oder Goetheschen Mephisto oder der Wagnerschen Kundry erreicht nicht den menschlich wahren Realismus eines Richard III. Es ist eher möglich, die Hölle im Stile eines Rubens zu malen, als sie dem weltgeschichtlichen Zusammenhange eines Dante einzureihen; eher möglich, den religionsphilosophischen Idealismus eines Cornelius, den geschichtsphilosophischen eines Kaulbach, den theatralisch studierten Realismus eines Piloty zu malen, als im Bilde die wirkliche Geschichte zur Höhe eines weltgeschichtlich entscheidenden Augen-

blickes hinanzuheben; es gelingt mit geringerer Mühe, den grossartigsten Gedankengehalt und die herrlichste Fülle von Poesie in einem dramatischen Gedichte („Faust") ausklingen zu lassen, als in dem strengen Gefüge einer Tragödie die Himmel und Erde bewegenden Mächte glaubhaft zu vermenschlichen.

Vergegenwärtigen wir uns nun die Erscheinungsformen des heutigen künstlerischen Naturalismus wenigstens in Umrissen. Er macht sich sowohl als Theorie wie als Praxis breit; in der Form tritt er oft anmassend und absprechend auf, im Gehalte vielfach armselig. Jedenfalls arbeiten sich Theorie und Praxis einander in die Hände, und es ist nebensächlich, zu untersuchen, welche von beiden der andern nachhinkt.

Die Vertreter des Naturalismus in der Theorie sind meist Journalisten, deren Vordrängen oft zu ihrer Leistungsfähigkeit in umgekehrtem Verhältnisse steht. Sie predigen „die naturwissenschaftliche Weltanschauung" als alleinseligmachendes Evangelium aller Poesie, und werfen eine mehrtausendjährige Dichtung zu dem alten Plunder, damit sie mit ihrem neuen Plunder um so besser wuchern können. Da sollen die Dichter nichts schreiben, was mit den wirklichen oder vermeintlichen Ergebnissen der Naturwissenschaften in Widerspruch stehe. Aber wo sind denn unter den Dichtern der neuen Ära diejenigen, welche bloss nach naturwissenschaftlichem Rezept auch nur den kleinsten Vers von dem Werte der Goetheschen, Uhlandschen, selbst Geibelschen Lyrik fertig bringen? Wo sind die Herren, welche alle Naturwissenschaften, die Kunstgeschichte und Kunstphilosophie zugleich umspannen?

Gemeinsame Sache mit diesen Journalisten machen aber auch Gelehrte von Ruf, welche für den „Empirismus" als abschreckende Beispiele arbeiten. Da verfertigen sie Lehrbücher der Poesie, worin sie den Anfang aller Dichtung in den Tänzen der Wilden sehen, oder „Kunstmittel" und „Kunstgriffe" als die Schlüssel verkaufen, welche den Krystallpalast unserer grossen Dichter erschliessen. Oder sie schreiben litterargeschichtliche Einleitungen zu den Werken unserer Klassiker, worin sie die Entstehung von Dichtungen aus so vielen äussern Einflüssen erklären, dass man gar nicht begreift, warum sie denn nicht selber ebenso wie unsere Schiller und Goethe zuletzt noch bei einer Tasse Mokka das Tüpfchen auf das i setzen.

Ähnlich ist es auf dem Gebiete der bildenden Künste. Da werden dickleibige Werke verfasst, denen zufolge man eigentlich nicht mehr einsieht, warum denn Rafael ein Genius war. Nach dem naturwissenschaftlichen Verlaufe seiner ganzen Entwickelung musste er ja das alles aus aufgelesenen Motiven zusammenstellen; auch ist es nicht schwer, es ihm nachzumachen oder ihn zu übertreffen, wenn man sich nur heutzutage die kunstgeschichtliche Kenntnis der Leitmotive erwirbt. Ein anderer schreibt eine Ästhetik der Architektur, worin er den ganzen Reichtum dieser Kunst auf etwa ein Dutzend Urmotive zurückführt, und alles Heil der Zukunft in dem „Durcheinanderschütteln" der bisherigen Stile und Motive findet. In der Musik endlich macht der Naturalismus sich mehr in den Kritiken und Rezensionen als in Büchern geltend, ist aber um so verderblicher. Wäre nicht die Kunst selbst lebensfähiger als alle solche Theorien, so müsste sie unter der Behandlung ihrer heutigen Ärzte medizinkrank bis auf den Tod werden.

Noch viel schlimmer ist der Naturalismus in der Kunstübung. Verhältnismässig am wenigsten kann der Naturalismus in der Architektur heraustreten. Da aber, wo diese über die edle Einfachheit der Antike, die keusche Würde der Romanik, den erhabenen Reichtum der Gothik, die vornehme Pracht der Renaissance hinausgewachsen zu sein meint und im modernen Rokoko schwelgt, da ist sie dem Naturalismus verfallen. Wenn sie vor lauter Stilarten nicht zu einem leidlich selbständigen Stile, vor lauter ausgeklügelten Verbindungen fremder Elemente nicht zur wahren Schönheit, vor den Forderungen der modernen Technik nicht zum eigentlichen Geiste der Architektur sich emporarbeitet; wenn sie bei Städteanlagen mehr uniformierend als malerisch verfährt: so ist sie allzustark vom Naturalismus beeinflusst. Es ist Naturalismus, wenn die Überfülle des Ornaments die Armseligkeit der Konstruktion verdecken soll; wenn ein Gebäude zum blossen Gerüste für die sich vordrängende Plastik und Malerei herabgedrückt wird; wenn der Stil einer ganz andern Zeit schablonenmässig auf die völlig veränderten Verhältnisse der Neuzeit übertragen wird; wenn die gestellten Bedingungen den Künstler unterjochen, anstatt dass er sie bemeistert; wenn Lust- und Landhäuser entweder ganz aus ihrer Umgebung heraus- oder ganz in sie hineinfallen. Es ist ein naturalistisches Verfahren, wenn man bei Restaurationen alter Kunstwerke sich nicht streng an deren Stil hält, hingegen bei Neu-

bauten nicht bloss das Gute, sondern auch die Fehler unserer Vorfahren sklavisch nachahmt; wenn man die strenge Gesetzmässigkeit des monumentalen Stils nicht mehr ertragen zu sollen glaubt, allerlei blendenden Willkürlichkeiten verfällt oder Orgien in der Polychromie feiert; wenn man entlehnte Motive und Motivchen zusammenschweisst, anstatt ein selbsterfundenes, wahrhaft architektonisches Thema durchzukomponieren. Es ist endlich auch naturalistisch, wenn man zwischen den so ungleichartigen Baumaterialien der Neuzeit nicht eine feinsinnig ausgleichende Vermittelung findet, oder gar nach alter guter Sitte die verschiedenen Stile der Architektur stillos auf die Erzeugnisse des Kunstgewerbes überträgt, anstatt für letztere eigenartige neuzeitige Formen ebenso zweckmässig wie schön zu erfinden. Man denke daran, dass unser grosser Baumeister Schinkel der Architektur einen sittlichen Einfluss beilegte, und man wird diesen „Naturalismus" in der Architektur nicht übertrieben finden.

In der Bildnerkunst ist es als Naturalismus zu bezeichnen, wenn ein Toter nur als Leichnam, wenn das Nackte nur in sinnlicher Fülle, anstatt in sinnlicher Schönheit erscheint, wenn virtuose Mache an den Körpern geradezu hervorgehoben wird durch leere Köpfe. Theatralisches Pathos kann nie die stille Grösse einer sich selbst gleichen Gestalt, Kolossalität nie die mangelnde Tiefe eines plastischen Gedankens ersetzen; vorübergehende starke Bewegungen des Leibes oder der Seele dürfen nicht als Selbstzweck in einer plastischen Figur oder Gruppe festgehalten werden. Das Fehlen der charakteristischen Bedeutung in der Hauptgestalt soll man nicht durch eine erdrückende Umgebung von Begriffsversinnlichungen ausgleichen. Männer, welche allen Zeiten angehören, werden verkleinert, wenn sie mit strengster historischer Treue nur als Kinder ihrer Zeit gebildet werden; die mit einem monumentalen Bauwerke unzertrennlich verbundenen Bildwerke sollen nicht zur Höhe jenes vollen plastischen Lebens hinangeschraubt werden, welches ihnen als freistehenden Rundbildern gebührt. Es ist naturalistisch, Statuen oder Gruppen ohne alle Rücksicht auf ihren Standort zu entwerfen oder Wiederholungen von Bildwerken auf beliebige Räume und Umgebungen zu übertragen. Es ist Naturalismus, in die Monumentalplastik genrehafte Bestandteile hineinzupfuschen, sei es auch nur als erklärendes Beiwerk; Naturalismus, wenn man der Plastik ihr Wesen als Kunst der reinen Form nehmen und ihr ein malerisch bewegtes Leben aufnötigen will, welches zur Natur des ver-

wendeten Materials in schreiendem Widerspruche steht. Es ist naturalistisch, blosse Modellschönheiten zu wiederholen oder durch sinnliche Reize den Beschauer locken zu wollen; aber auch nur das Gegenstück hierzu ist jener Hyperidealismus, welcher die abstrakt formale Schönheit der klassischen Periode der griechischen Plastik für den Gipfel aller bildnerischen Kunst überhaupt erklärt. Es ist Naturalismus, einen und denselben Gegenstand in ganz verschiedenartigem Material auszuführen, während er doch seiner Natur nach ein ganz bestimmtes Material erfordert; Naturalismus, die bei minderwertigem Material und an den aus grosser Entfernung gesehenen Figuren erlaubte Abtönung zu einer bis in das Einzelne durchgeführten Bemalung von Statuen hinaufschrauben zu wollen. Es ist Naturalismus, alle künstlerische Kraft an eine üppig wuchernde Genreplastik zu verzetteln und mit der Genre-, Tier- und Kleinmalerei zu wetteifern. Nur der Naturalismus konnte Luthers Standbild mit historischer Treue als Mönch wiedergeben, oder die Verbindung eines athletenhaften Körpers mit einem Gladiatorkopf „Prometheus“ nennen. Aber geradezu toll geworden ist jener Naturalismus, welcher das Antlitz des zur Unsterblichkeit erwachenden Napoleon I. treu nach der Totenmaske des Korsen formte, den Todeskampf eines Dichters, die berüchtigte Messalina als Hetäre darstellte u. s. w.

In der Malerei hat längere Zeit unter uns jener Hyperidealismus geherrscht, welcher sich mit der blossen Vorstufe begnügte und die Zeichnung, den Karton, schon für ein fertiges Kunstwerk ansah. Man trieb die Strenge der Linie bis zur förmlichen Askese; in Übergeistigkeit verschmähte man das blühende Leben der Farbe, weil die Formen nichts Naturhaftes mehr an sich tragen, sondern nur noch seelische Empfindungen und übersinnliche Vorstellungen ausdrücken sollten. Dieser Hyperidealismus rief als sein Gegenteil hervor einen Naturalismus, welcher durch Farbentöne nur noch Stimmung machen will und alle Greifbarkeit der Form im schönen Farbenscheine untergehen lässt. Insbesondere in der Landschaftsmalerei verzichtete man grundsätzlich auf jede Durchbildung der Formen und wollte nur noch durch Gesamtstimmung wirken. Diese charakterlos zerfliessende Natur sollte den augenblicklichen Eindruck wiedergeben, welchen der Künstler von einer Landschaft empfangen hatte. Man ging weiter: das geistige Gemisch von Naturvergötterung und Aufklärungssucht vieler modernsten Menschen empfing einen malerischen Niederschlag in der soge-

nannten Hellmalerei. Mit den Schwierigkeiten der Luftperspektive schlägt man sich da nicht mehr herum, und stellt die Gegenstände dar, wie sie angeblich „in freier Luft“ sich ausnehmen. Man verwirft jedes Streben nach Farbenharmonie und plastischer Modellierung, setzt die Eintönigkeit an die Stelle einer inhaltsvollen Einfachheit und verschwendet viel Farbe und Leinwand an ein Gemisch von farbigen Strichen und Klecksen, sodass das in der Nähe Betrachtete aus der Ferne eine gespenstische Wirklichkeit annimmt. So schreibt man die Wirklichkeit ab, ohne die Genauigkeit der Maschine erreichen zu können; man erfindet nachträglich zu Inhaltlosigkeiten einen Namen, der wie die Faust auf das Auge passt; man geht grundsätzlich der „schönen“ Natur aus dem Wege und „macht“ in alten Weiden, Haiden, Moorpfützen, grauem Himmel u. dgl. Diese absichtlich trockene, harte Farbe, diese Schroffheit in den Übergängen, diese Missachtung jeder schönen Linienführung, dieses Abhobeln jeder edeln körperhaften Form zur Plattheit, diese Satire auf alles Ideale und Poetische ist das Seitenstück der Zola-Litteratur in Farben. Aber auch solche Künstler, welche höhere Anforderungen an sich stellen, bringen dem Naturalismus ihren Zoll, indem sie den materialistischen, fetten, dicken Farbenauftrag den vergeistigenden, durchscheinenden Farben vorziehen. Man versteht vortrefflich, eine Farbenlage auf die andere zu setzen und die Oberfläche der Leinwand fast bis zum Relief aufzuarbeiten; aber man kann und will nicht pastose, körperhafte Farben mit feinen, beseelenden Lasuren verbinden, wie Leib und Geist des Menschen eins sind. So reiht man Farbenakkorde aneinander, aber macht dieselben nicht dienstbar einem Aufbau, welcher in geschlossener Einheit einen einzigen Gedanken, diesen aber erschöpfend ausdrückt; man entwickelt Bravour und nimmt gefangen, aber man gewinnt nicht; man presst der Technik immer neue Kunststücke ab, anstatt die ungeheuer gesteigerte Technik unserer Tage in den Dienst einer wahren Kunst zu stellen; man benutzt alle möglichen historischen Gewandungen und Trachten zur Entfaltung eines reichen Farbenspiels. Dabei weiss man oft nicht, dass die sichtbare Harmonie des Liniensystems in einem Bilde eine harmonische Wirkung auf den Beschauer mehr hindert als fördert, dass das Bildschöne nicht ohne weiteres auch schön im Bilde ist, dass bei jedem Gemälde Umfang und Technik in ganz bestimmtem Verhältnisse zu dem behandelten Gegenstande stehen. Man kann nicht unterscheiden Farbenfanfaren von Farbensymphonien, das Auf-

regende von dem Erschütternden, die Grösse vom theatralischen Pomp, die Anmut von der blossen Grazie.

Es ist Realismus, wenn die Kunst ein Spiegel des nationalen Lebens und eine Schatzkammer des Besten aller Zeiten ist; aber sie wird naturalistisch, wenn sie den Klatsch abklatscht, wenn sie zur Handlangerin der Zweifelsucht und Verneinungssucht herabsinkt. Eine wahrhaft volkstümliche Kunst ist realistisch, eine Kunst der Massen ist naturalistisch; der Menschenleib als ein Wunderwerk ist realistisch, aber in der verwelkten Nacktheit von ausgezogener Halbwelt ist er naturalistisch. Es ist Realismus, eine Schlacht zu malen, aber Naturalismus, ein Schlachtfeld wiederzugeben; Realismus, einen Dulder auf dem Krankenbette, aber Naturalismus, ein Spital von Kranken zu malen.

Wenn in unsern Tagen das Landschafts- und Sittenbild noch immer allzusehr das Geschichtsbild überwiegt, so liegt das nicht bloss an der Schwierigkeit der Aufgaben, sondern es liegt auch daran, dass Publikum und Maler nicht mehr wie einst durch eine einheitliche und gemeinschaftliche Weltanschauung verbunden sind. Es fehlt uns ein urwüchsiger, freier und doch im guten Sinne des Wortes gläubiger Idealismus; der Naturalismus einer unfehlbar gewordenen Kirche und der Naturalismus entchristlichter Massen teilen sich in das Erbe unserer Väter.

Es ist Naturalismus, wenn auf Bildern alle Schauer des Wahnsinns, der Tortur, der Hinrichtungen, Ermordungen u. s. w. entfesselt werden, sodass dem Betrachter bald ein Verwesungsgeruch entgegenströmt, bald ein diabolisches Lachen um die Ohren gellt. Es ist Realismus, den barmherzigen Samariter im Stile eines Rembrandt zu malen; es ist aber Naturalismus, den Heiland allein für die Arbeiter in Anspruch zu nehmen. Es ist Realismus, die Einsamkeit des verlassenen Napoleon in Fontainebleau darzustellen, aber Naturalismus, wenn auf der „Ermordung des Herzogs von Guise" das Zimmer des Verbrechens bis auf jede Einzelheit genau wiederholt wird. Es war und ist Naturalismus, unter irgendwelchem Vorwande die auf Sinnenkitzel berechneten Bacchantinnen, Nymphen, Kleopatra, Phryne vor den Richtern, Hahnenkämpfe, Lupanars u. dgl. zu malen; es ist aber ebenso Naturalismus in feinerer Form, wenn selbst bessere Künstler meinen, jede beliebige Technik nachahmen zu können, ohne deren geistige Vorbedingungen zu besitzen.

In keiner Kunst ist der Naturalismus so gefährlich wie in der **Musik**, weil in deren flüchtig verschwimmenden Klängen der Genusssucht und der Flachheit auf die verborgenste Art Nahrung zugeführt werden kann. Nichts ist so gemein und dumm, als dass es nicht in Tönen sich noch erträglich machen liesse, ohne dass es die Menge merkt. Keine Kunst vermag im Enthüllen zugleich so zu verhüllen, im Schwelgen so sehr den äussern Anstand zu bewahren wie die Musik. Was eine gesund realistische, was eine hyperidealistische und wiederum eine naturalistische Musik sei, ist ausserordentlich schwer zu unterscheiden, besonders darum, weil der Naturalismus durch seine sinneberückende Technik blendet und das Reich der Instrumentaleffekte als Selbstherrscher regiert. Wenn solche Neuromantik als greisenhaft blasierte oder als gelehrte Musik erscheint, dann bringt sie ihren Totenschein gleich mit zur Welt; wenn aber geniale Einzelheiten, melodische Ansätze, schlagende Charakteristik verschwenderisch eingestreut sind in endlosen Sprechgesang oder in hohles Pathos oder in ausgeklügelte Künsteleien, dann wird solch eine Musik ein süsses Gift. Man geht weiter und überträgt den Wagner-Stil auf Musikformen, welche ihm durchaus widerstreben (Oratorien und Messen); man zerquält sich in der Symphonie mit der Lösung (richtiger Lesung) von Rätseln der Gedankenwelt; ja selbst das einfache Lied wird benutzt zu musikalischer Einzelmalerei. Andere wieder leisten Grosses darin, das Gold (oder auch Talmi) fremder Erfindung zu Draht zu ziehen; noch andere verdecken den Mangel an eigener Erfindung durch geschickte Klangverbindungen. An die Stelle von lebenskräftigen, inhaltsvollen Themen treten irrlichterirende Motive, an die Stelle der Klangschönheit und Melodie glänzende Kontrapunktik. Weil man kein Herz mehr hat, sondern nur noch Nervenphantasie, so ist man arm an Melodik, aber überreich an grotesker Harmonik; man entlockt den Instrumenten alle nur möglichen Abstufungen der Tonstärke, damit jene mindestens malen, womöglich reden sollen; aber für den Realismus der mittlern Tonlage und der mittlern Stärkegrade hat man keinen Sinn. Das Verschwimmen von dunkeln Klangverbindungen, das Einherfluten von formlosen Überschwenglichkeiten aller Art giebt man aus für Tiefsinnigkeiten, aufgebauschte Hohlheit für stilvolle Hoheit, stark gewürzte Gemengsel für ein in sich geschlossenes musikalisches Ganze.

Die nervöse Unruhe des modernen Menschen kehrt auch wieder in jener Direktionsweise, welche an die Stelle der lichtvollen Klarheit

des musikalischen Flusses möglichste Deutlichkeit setzt. Da schaukelt der Hörer in Gegensätzen auf und nieder; ein zuchtloses Tempo, ein Zerstückeln des Tonbildes in lauter vereinzelte Phrasen und Drücker, ein willkürliches Zögern und Beschleunigen, Verstärken und Abschwächen wirkt ebenso aufregend wie betäubend. Der gebildete Musikphilister kommt sich niemals so schrecklich dumm und gescheit zugleich vor, als wenn er dieser Jagd auf Effekte beiwohnt.

Dieselbe Scheu vor gesetzlicher Begrenzung und sittlicher Selbstzucht, welche auf dem politisch-sozialen Gebiete unserer Tage eine so grosse Rolle spielt, kehrt hier in der Musik wieder als Unfähigkeit zu fest umrissenen Gestaltungen. Dieselbe Sucht, welche dort alle Einzelnen zu Vereins- und Volksrednern hinaufpusten möchte, erscheint hier als der krankhafte Reiz, den musikalischen Ausdruck zu einer besonderen Form der Sprache zu überspannen. Dieselbe Zersplitterung in Einzelforschungen, dieselbe Unfähigkeit zu charakteristischen Gesamtbildern, an welcher die Wissenschaft krankt, äussert sich in der Musik als Mangel an grossen und doch einfachen Gedanken, als Flucht vor jeder bedeutenden, den Inhalt völlig aufzehrenden und zugleich auslebenden Form. Überall aber ist es ein und derselbe Naturalismus, welcher es zum gesunden Realismus entweder nicht bringen will oder nicht bringen kann.

Der Unterschied von Realismus und Naturalismus wird recht deutlich in den verschiedenen Strömungen der Schauspielkunst unserer Tage. Es ist vollkommen berechtigt, alle Errungenschaften der modernen Regie, Dekorationsmalerei und Maschinenkunde dienstbar zu machen der Aufführung von Tragödien und Schauspielen; wird aber der Zuschauer durch die historisch allseitig getreue Ausstattung, durch Überladung in den Gewändern und Coulissen, durch virtuose Ausbildung von Volksszenen und Nebenszenen von der Hauptsache abgelenkt, nämlich von dem künstlerisch gesprochenen Worte der Poesie und von der Charakterdarstellung durch das lebendige Zusammenspiel leibhaftiger Menschen, so ist dies Naturalismus. Wenn man die Tugenden der bisherigen Hauptschulen der deutschen Schauspielkunst harmonisch verschmilzt und das also gewonnene Können dem Charakter des jedesmaligen Stückes anpasst, so ist das Realismus; wenn man aber den Schauspielerstand an eine unfähige Kritik und an Theateragenturen preisgiebt, so ist das Naturalismus.

Was nun endlich die Poesie anlangt, so würde die Lyrik am

allerwenigsten einen direkten und groben Naturalismus vertragen. Obwohl wir nicht in einer der Lyrik günstigen Zeit leben, ist doch die Menge von lyrischen Gedichten, darunter auch wirklich guten, noch immer sehr gross; nur bedenkt man zu wenig, dass der gebildete Dilettant, welchem unter vielen mittelmässigen auch einige wahrhaft gediegene Sachen gelingen, darum noch nicht ein Lyriker ist, und dass die geschickteste Mischung der zum eisernen Bestande der Lyrik gehörenden Bilder und Themen noch lange keine Originalität enthält. Die Grenzen zwischen Realismus und feinerm Naturalismus sind so fliessend, dass nur eine grosse ästhetische Schulung sie zu erkennen vermag. Wie sich freilich eine Lyrik ausnehmen würde, welche auf streng naturwissenschaftlichen Grundsätzen beruhte, das mögen uns doch die modernsten Ästhetiker und Versemacher erst zeigen. Armer Goethe, mit deinem vielgepriesenen „Erlkönig“!, du musst abdanken, denn „das Dasein von Gespenstern ist ja wissenschaftlich widerlegt“. Du und alle hervorragenden Lyriker haben ja gedichtet auf Grund einer „unwissenschaftlichen Psychologie“; ihr kanntet das Zauberwort „Experiment“ noch nicht, nicht die „durch Gewohnheit gegrabenen Furchen unsers Gehirns als Gedankenstrassen“. Armer Geibel! Auch du hast nicht gewusst, dass man schon durch Versifizierung des Studentenwitzes berühmt werden kann, dass man sich um die Schönheit der Form und die sittliche Reinheit des Inhalts nicht zu bemühen braucht. Es ist aber Naturalismus, wenn selbst genial beanlagte Lyriker die Form nachlässig behandeln oder zu der grossen Gedankendichtung eines Schiller sich als unfähig erweisen und dieselbe deshalb aus dem Heiligtume der echten Poesie hinausweisen möchten. Es ist trotz aller Begabung doch nur ein feinerer Naturalismus in der Lyrik, wenn gewisse Dichter mehr mit der Welt als mit dem Menschen Mitleid haben, oder wenn sie gar die pantheistische Einheit (nicht „Einerleiheit“) mit der Naturseele verflüchtigen zu einem kraftlosen Verfliessen in das Träumen des Nirwana.

Indes das Schosskind unserer Zeit sind nicht Lyrik oder Drama, sondern ist der Roman in allen seinen Arten. Die Fruchtbarkeit auf diesem Gebiete ist erstaunlich, denn Legion ist die Zahl der in Zeitschriften und selbständig erscheinenden Romane. Dabei ist der sogenannte historische Roman ein Zwitterding, ein Widerspruch in sich selbst, eine meistens geradezu verderbliche Fälschung der Geschichte. Der viel mehr berechtigte kulturhistorische Roman hat wohl treffliche

Blüten gezeitigt, aber sich selbst bei namhaften Vertretern eher zu dem feinen Naturalismus einer geschichtlich treuen Einzelmalerei als zu dichterisch grosser, gedankentiefer Gestaltung erhoben. Der in sehr beschränktem Kreise grosse Realismus eines Th. Storm steht höher als die zum Naturalismus schon stark hinneigende Art eines G. Keller; alle Sprachgewalt und psychologische Feinmalerei eines Heyse und Jensen können nicht entschädigen für deren dem Naturalismus verwandte Weltanschauung. Der frische Realismus eines Hermann Schmid, Anzengruber, Rosegger u. a. berührt viel wohlthuender als die stereotypen Abklatsche des Berlinertums eines P. Lindau und J. Stinde.

Der Schwerpunkt aber des heutigen Dramas und Romans liegt auf dem Gebiete des sogenannten sozialen Dramas und sozialen Romans. Hier können sich die Dichter zwar nicht die grössten, wohl aber grosse Aufgaben stellen; gerade hier klafft aber der Unterschied zwischen Realismus und Naturalismus in geradezu gefahrdrohender Weise auf. Es ist naturalistisch, wenn man die sozialen Schäden und die sittlichen Probleme der Gegenwart auf die Bühne oder in den Rahmen des Romans bringt, nur um Kritik zu üben, nur um in geistvoller Weise Probleme zu besprechen; aber es ist Realismus, diese Probleme durch Handlung zu lösen, für die ewigen Rechte des Menschenherzens einzutreten, ohne der Selbstsucht zu schmeicheln; es ist Realismus, die Leiden und Freuden des eigenen Volkes tragend und feiernd durch die Dichtung zu begleiten. Wohl darf die Kunst auch das Elend der Menschheit aufdecken, aber dann lasse sie in ihrem Bilde zugleich deren Glück, deren Ideale, deren Tugenden erscheinen; wohl mag sie das Böse in all seinen Gestalten vorführen, aber nicht in herzloser Beschreibung, sondern mit flammendem Zorne; nicht bloss als Rächerin, sondern auch als Trösterin. Der Realist Shakespere und der Idealist Schiller haben nicht davor zurückgeschreckt, die menschliche Natur in ihrer Entartung und die Erkrankungen der menschlichen Gesellschaft leibhaftig erscheinen zu lassen; aber sie haben das Böse stets gerichtet als Sünde, sie haben die Menschen nicht emancipiert, sondern befreit, sie sind nicht beim Abscheu und dem Ekel, sondern bei der Versöhnung und Erhebung schliesslich angekommen. Der Dichter mag das Erschütternde, aber nicht das Schaurige, die Geschichte menschlicher Freiheit und Schuld, aber nicht die mechanische Verkoppelung von Begebenheiten, die Handlungsweise der sittlichen Freiheit, aber nicht der selbstsüchtigen Willkür

zu dem Zwecke seiner Darstellung machen. Die blosse Tendenz aber bewirkt nur naturalistischen Effekt, hingegen der aus einer gesunden Weltanschauung abfliessende Zweck oder die Idee einer Dichtung führt zur realistischen Reinigung und Wahrheit. Solange noch das deutsche Volk einen Funken von Selbstachtung besitzt, kann es nicht zugeben, dass Schmutz und Gemeinheit, Hässlichkeit und Brunst, Betrug und Ertötung aller Art sich umhüllen mit dem priesterlichen Gewande der Poesie; dass sogenannte Dichter unter dem Vorwande, der Wahrheit durch Abschreckung zu dienen, das Gift des gemeinsten Naturalismus dem Volke beibringen. Unser Weg geht von den Niederungen der Menschheit hinauf zu den ewigen Höhen, nicht vom Ideal herab in den Sumpf und die Pesthöhle des Lasters. Es ist naturalistisch, das Tier im Menschen zu pflegen, aber realistisch, das Tier im Menschen untergehen zu lassen; es ist naturalistisch, das Kunstwerk zu einer Kulturstudie herabzudrücken, aber realistisch, es zum Lebensbestandteile der wahren Kultur hinanzuheben. Der Sturm als Geisteswehen einer neuen Zeit ist etwas ganz anderes als der Entleerungsdrang von übersättigten Säuen; der gemütstiefe realistische Humor ist etwas unendlich Höheres als der naturalistische, kaustische Witz; die realistische Arbeit ist etwas Wertvolleres als naturalistische Gärung. Alle Schlagfertigkeit der Sprache, aller „Esprit“ der Gedanken und alle virtuose Behandlung der heutigen Theatertechnik kann zuletzt nicht den Mangel an wahrhaft dichterischer Grösse, an künstlerischer Schönheit, an sittlichem Ernst ersetzen. Mag flammender Schmerz und brennende Liebe mit der Fackel der Wahrheit hinableuchten in die Abgründe menschlichen Elends: aber sie thue es nur, um dann zu dem Reinigungsfeuer der Schuld und dem Paradiese der Gnade emporzuführen. Mag das Hässliche Raum finden auch in der Poesie, aber nur als negativer Beweis für das ewige Recht des Schönen; mag eine pharisäische Moral bekämpft werden, aber nur um das ins Gewissen der Besten geschriebene Sittengesetz zu befestigen.

So sind es in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Kirche dieselben Strömungen, welche aus der einen Quelle des Naturalismus abfliessen: man hält die Wirklichkeit für vernünftig, anstatt der Wahrheit; man will die Kritik, aber nicht die schöpferische Idee; man strebt nach mühelosem Genusse, aber nicht nach demütiger Bemeisterung der Natur. Man ruht aus ohne Frieden; man verbraucht ungeheuern Stoff und lebt doch nicht; man spielt Polyp und wird doch selbst zerdrückt. Der Naturalismus gleicht einer Nixe, welche

über dem Wasser durch einen Menschenleib lockt, aber unter dem Wasser den Fischschwanz verbirgt; Idealismus und Realismus hingegen vereinigen sich zu der Göttin der Schönheit, welche als ganzer Mensch in prangender Fülle von der Erde zum Himmel emporsteigt, um vom Himmel aus die Erde zu befruchten. Der Naturalismus bringt es wohl zum Scheine des Schönen, aber nur der Realismus und Idealismus zur schönen Erscheinung. In ihnen und durch sie soll tief unter uns liegen, „was uns alle bändigt, das Gemeine"; aber am Wege zu jener Höhe steht geschrieben:

Von der Gewalt, die alle Wesen bindet,
Befreit der Mensch sich, der sich überwindet.

B. Der Spiritualismus.

Gleichzeitig mit einer Vorherrschaft des Naturbegriffs findet sich in unserer Kulturströmung die einseitige Geltendmachung des Spiritualismus. Beide stehen sich in der Wirklichkeit als Gegenteile gegenüber; gleichwohl sind sie darin eins, dass sie das ganze Dasein aus nur einem Weltprinzip ableiten wollen. Wie dort das geistige Leben nur eine körperlich bedingte Funktion des allgemeinen Naturprozesses war, so verschlingt hier umgekehrt der Geist die Natur: letztere hat höchstens die Geltung einer Vorstufe. Der Begriff des Geistes aber wird verdünnt zur blossen Vernunft, deren Begleiterscheinungen bald der Wille allein, bald im Verein mit dem Gefühl ist. Streng genommen existiert auch diese Vernunft nicht als Substanz für sich, sondern nur als treibende Kraft eines allumfassenden Denkprozesses, nur als sich selbst hervorbringende Thätigkeit. So ist also das Denken Kern und Ziel aller geistigen Arbeit. Sowie schon für Sokrates Tugend und Wissen zusammenfallen, so kommt auch die ganze griechische Bildung nicht über das Dogma von der alleinseligmachenden Vernunft hinaus. Die christliche Orthodoxie in der Kirche aller Zeiten, umgekehrt aber auch der protestantische Rationalismus, verlegen den Schwerpunkt des religiösen Glaubens in die Vernunft. In unseren Tagen hat das ungeheuere Ansehen der Wissenschaft den Vorrang der Vernunft zur Voraussetzung; innerhalb der Wissenschaft wieder wurzelt die monistische Richtung der modernen Philosophie in der Voraussetzung, dass der Geist wesentlich (theoretische) Vernunft sei.

Diese ungeheuere Gedankenarbeit aller Jahrhunderte und Jahrtausende hat etwas Überwältigendes, und ohne Zweifel muss in der

Geschichte der Menschheit es einen solchen Prozess geben, welcher die gesamte Wirklichkeit der äusseren und inneren Erfahrungswelt umsetzt in ein Reich von ideellen Grössen; aber diese Strömung wird zur Überspannung des Idealismus, weil sie etwas zum Selbstzweck macht, was doch nur Mittel zum Zwecke, nur Durchgangspunkt in der Entwickelung des menschlichen Geistes sein kann. Gewiss muss die Wissenschaft die Wahrheit der Wirklichkeit dadurch zu gewinnen suchen, dass sie den Vernunftgehalt der Wirklichkeit systematisch entwickelt und zurückführt auf ein Netz von Begriffen, Urteilen und Schlüssen. Aber diese rein ideelle, abstrakte Gedankenwelt ist doch immer nur eine unsinnliche, noch nicht eine wirklich geistige, noch nicht eine in sich lebendige geistige Substanz. Es ist eine Erschleichung, ein Trugschluss, wenn man sich einbildet, dass diese ideelle Begriffswelt bereits die wirklich ideale, die ewige Welt des Geistes selbst sei. Der wirkliche Idealismus ist mit viel grösserer Realität gesättigt als der abstrakte Spiritualismus oder Intellektualismus, wie denn auch umgekehrt der gesunde Realismus viel mehr Idealität in sich trägt, als der gewöhnliche Naturalismus.

Auf diesem Wege der Vernunftvergötterung gelangt man schliesslich dahin, dass das Denken sich einbildet, aus sich allein alle Wirklichkeit ableiten zu können. Weil ja der rein innerliche Geistesgehalt als solcher nur durch den Geist vorstellig gemacht werden kann, deshalb meint man, er müsse auch allein aus dem Geist erzeugt sein. Die Wahrheit hat dann keinen wesenhaften Gehalt, sondern ist nur etwas Formales, besteht nur in der Folgerichtigkeit des sich selbst genugsamen Denkens. Hier ist der Gegensatz von Geist und Materie, von Inhalt und Form vernichtet, weil jeder Denkakt immer nur sich selbst zum Gegenstand und Ausgangspunkt neuen Denkens macht. Das Sinnliche wird gegenüber diesem ungeheuern Gedankenprozess zum blossen Zeichen, zum matten Sinnbild; die Wissenschaft aber ist Höhepunkt und Zweck des Weltprozesses, der einzelne Mensch nur die Stätte desselben. So wird denn auch der Gedanke die treibende Macht der ganzen neueren Kulturwelt! Lässt doch das Denken nichts bestehen, was es nicht gründlich geprüft hat; zwingt es doch den Menschen, sein ganzes Dasein auf die eigene Thätigkeit zu gründen. Diese Vorherrschaft der Vernunft mag dem modernen Menschen eine grosse Genugthuung bereiten; aber sie wird erkauft um einen teuern Preis. Welcher ist dieser?

Bei näherem Zusehen ergiebt sich, dass der Denkprozess nichts weiter ist als ein Naturprozess höherer Art; wie im Naturprozess eine mechanische Verkettung stattfindet, so im Denkprozess eine logische. Das sind nur zwei verschiedene Bezeichnungen für einen und denselben Begriff. Die Innerlichkeit und Selbständigkeit des persönlichen Lebens fällt dem Denkprozess zum Opfer, denn wenn das Denken in allen Menschen nach denselben Gesetzen sich vollzieht, so bleibt für die persönliche Gesinnung, für den ureigenen Charakter kein Raum mehr. Der Naturalismus hatte den Geist für eine blosse Begleiterscheinung der Natur, für etwas bloss Gedachtes (Ideelles) erklärt; nun kommt der Vernunftkultus und stempelt umgekehrt die Natur zu etwas bloss Ideellem, Schattenhaften. Der Vernunftkultus glaubt, des Daseins sich nur dadurch bemächtigen zu können, aber auch bemächtigen zu müssen, dass er es umsetzt in eine gedankenhafte Welt; nachdem ihm dies gelungen, begeht er aber den Fehler, diese ideelle Scheinwelt bereits für eine substanzielle, für eine wahre Welt zu halten. Es ist sein grosser Irrtum, dass er eine Schattenwelt von Begriffen bereits für eine Welt von wesenhaften Kräften hält. Für seinen gewaltigen Denkprozess giebt es keine übergreifenden Ideen, keine unbedingten Werte und Ziele; es kann also auch alle scheinbare Freiheit des Menschen nur darin bestehen, dass er sich der Notwendigkeit des Prozesses mit Bewusstsein einfügt. In der Natur war diese Notwendigkeit physischer Art, hier wird sie logischer Art.

So sind beide Standpunkte, der Kultus der Natur wie derjenige der Vernunft, Einseitigkeiten, deren Überwindung uns auf den rechten Weg leiten soll. Beide Strömungen laufen im antiken Leben meist unvermittelt nebeneinander her, und bereiten den Boden vor, auf welchem sich innerhalb der christlichen Welt der gesunde Realismus und der echte Idealismus erheben sollen. Aber auch heutzutage liegen die Dinge noch immer so, dass beide Extreme über sich hinausweisen. Wenn der menschliche Geist die zahllosen Beziehungen des Naturlebens umspannen und beherrschen soll, so muss er doch selbst qualitativ mehr sein als alles Naturleben. Um äusserlich die Natur beherrschen zu können, muss er doch innerlich über sie erhaben sein. Das aber bedeutet eine Wesensverschiedenheit von der Natur. Um ferner die Natur durch eine einheitliche wissenschaftliche Erforschung ergründen zu können, muss doch zuvor der menschliche Geist in sich selbst etwas Einheitliches sein, in sich selbst den Gedanken der Ein-

heitlichkeit tragen; um einen Prozess begreifen und leiten zu können, muss der Mensch zugleich in und über dem Prozesse stehen, also mehr als ein blosses Glied desselben sein. Der Mensch ist demnach qualitativ mehr als die ganze ungeheure Quantität des Naturprozesses.

Es ist ferner Folgendes nötig. Um die Welt denkend in sich aufnehmen zu können, muss der Mensch eine der Natur zugekehrte Seite haben; um aber die Welt beherrschen zu können, muss er wesentlich von ihr verschieden sein. Er muss fähig sein, gleichzeitig alle seine inneren und äusseren Erfahrungen auseinanderzuhalten und zusammenzuschauen. Je grösser sein Besitz wird, um so mehr muss auch seine persönliche Überlegenheit wachsen; er selbst muss grösser sein als alle seine Thätigkeiten. Da nun am Tage liegt, dass er dies nicht durch Ausdehnung wird, so ist es offenbar, dass er auf eine innere Unendlichkeit angelegt sein muss.

Beide Weltanschauungen, der Naturalismus wie der Spiritualismus, verhalten sich in der Sache wie Gegenteile, aber ihrem Formalprinzip nach sind sie einander gleich. Beide stimmen eben darin überein, dass das ganze Dasein nur aus einer Ursubstanz abgeleitet werden könne, sei es aus dem Stoff, sei es aus dem Geist. Weil nun ein derartiges philosophisches System stets leichter durchzuführen ist, als ein solches, worin man zwei ursprüngliche Grössen organisch ineinander schauen muss, so halten die Vertreter desselben ihren Monismus philosophisch für den allein zulässigen Standpunkt. Der Monismus ist eben nichts weiter als eine philosophische Abstraktion, welche scheitert an der Macht der in der inneren und äusseren Erfahrungswelt niedergelegten Thatsachen. Es ist geradezu fundamental, dass das Denken sich nach dem Sein zu richten hat, nicht umgekehrt das Sein in die Formen des Denkens hineingezwängt werden soll. Selbst dann, wenn eine Reihe in sich zusammenhängender, historisch oder wissenschaftlich feststehender Thatsachen bis auf weiteres noch nicht begriffen ist, hat das Denken sich ihnen zu beugen und darnach seinen Inhalt umzuändern. Das Richtige am Monismus ist nun dies, dass es nicht zwei gegenteilig sich verhaltende, d. h. einander ausschliessende, äusserlich aneinander geschmiedete Welten geben kann, sondern schliesslich nur eine einzige, deren Hauptteile als Glieder eines Gegensatzes in sich zusammenstimmen müssen.

Aber diejenige Welt, in welche der Mensch gestellt ist und welche er in sich selbst hegt, gleicht nicht einem Kreis mit einem Mittel-

punkt, sondern einer Ellipse mit zwei Brennpunkten. Es ist klar, dass ein Brennpunkt den andern voraussetzt, und dass das Verhältnis (der Abstand) der beiden Brennpunkte die Eigenart der ganzen Ellipse, demnach auch den Gegensatz ihres grösseren zu ihrem kleineren Stück bestimmt.

Besteht das gesamte Dasein aus zwei verschiedenen Teilen, so können diese nur wie eine niedere und eine höhere Stufe zu einander sich verhalten; dann betritt man die niedere eher als die höhere, und gleichwohl ist die niedere der höheren untergeordnet. Nun stehen wir thatsächlich in einer Welt des Stoffes und zugleich in einer Welt des Geistes, und die grundlegenden Erscheinungen einer jeden sind so voneinander verschieden, dass man unmöglich die eine Welt auf die andere zurückführen, eine in der anderen verschwinden lassen kann. Man darf nun, aber man muss auch eine innerlich notwendige Beziehung und eine äusserliche Verknüpfung der beiden Welten annehmen. Dies ist dadurch gewährleistet, dass in der niederen Welt das Gesetz der Kausalität, in der höheren das Gesetz von Zweck und Folge herrscht. Der Zweck durchdringt als Prinzip des Wirkens nicht etwa nur einzelne Denkakte des bewussten Geistes, sondern er wohnt auch unbewusst dem gesamten menschlichen Leben ein. Nach Zwecken handeln kann aber nur ein irgendwie freies persönliches Wesen; nur durch seine Freiheit vermag der Mensch seine eigentümliche Würde gegenüber allem übrigen Dasein zu behaupten: sein Selbstbewusstsein ist hervorgegangen aus Selbstbestimmung, ist eine That seiner Freiheit.

Solange der Mensch nur als das oberste Naturwesen angesehen wird, geschieht alles nur an ihm und in ihm, nie durch ihn, durch ihn selbst. Er gelangt wohl zu einem Wirken, nicht aber zu einem Handeln; er ist wohl das Glied einer Kette, aber niemals der selbständige Ausgangspunkt von irgendwie neuen Wirkungen; er hat wohl Charakter, aber er ist nicht ein solcher; er bringt es wohl zur Entwickelung und Steigerung seiner natürlichen Kräfte, aber nicht zu den Kräften einer höheren, unvergänglichen, ihm unverlierbaren Geisteswelt zu einem ewig in sich ruhenden Selbst.

Auf dem Standpunkte des folgerechten Spiritualismus ist eine Kunstwelt als selbständiges Gebiet gar nicht möglich; im günstigsten Falle wird hier die Kunst zur Vorstufe der Wissenschaft, zur blossen Verhüllung der Begriffs- und Ideenwelt, zu einer Art von wissenschaftlichem Kommentar für die schwächeren, im reinen Denken nicht

geübten Menschen. Am gefährlichsten wäre die Vorherrschaft des Spiritualismus und Intellektualismus auf dem Gebiete der Poesie. Deren Krone wäre dann die Lehrdichtung oder Gedankenverbildlichung; das Drama aber wäre als wirkliche Handlung unmöglich, wäre herabgedrückt zu einer Verknüpfung von lehrhaften Allegorien. Der Inhalt des echten Idealismus, welcher der Poesie die Bedeutung voller Selbständigkeit verleihen soll, muss ein viel höherer sein, wenn Schiller ein Dichter ersten Ranges ist. Diesem Wesen des echten Realismus und Idealismus haben wir nunmehr nachzuspüren.

IV.

Goethe und Schiller als Vertreter des Realismus und des Idealismus.

Zu den Wörtern, welche trotz ihres fremdsprachlichen Ursprungs doch zum eisernen Bestand des Sprachschatzes aller Kulturvölker gehören, zählen auch die Begriffe „Realismus“ und „Idealismus“. Sie spielen thatsächlich auf allen Gebieten des geistigen Lebens eine grosse Rolle, vorzugsweise aber auf demjenigen der Philosophie. In letzterer haben sie als zwei Hauptrichtungen des menschlichen Geistes ihren Ausdruck gefunden in einer grossen Anzahl von Systemen, bald in streng folgerechter Durchführung, bald in Mischungsverhältnissen. Schon im gewöhnlichen Leben sollten heutzutage die Gebildeten so weit sein, dass sie den echten Realismus unterscheiden könnten von seinen Entartungen: dem Empirismus und Sensualismus, dem Materialismus und Naturalismus. Ebenso dürfte umgekekrt der Idealismus nicht mehr verwechselt werden mit der blossen Ideellität, denn das Ideelle ist nur etwas Abgezogenes oder Scheinhaftes, das Ideale hingegen etwas Wesenhaftes. Das Ideale ist zwar etwas Überwirkliches, aber nicht etwas schattenhaft Unwirkliches; letzteres schlägt allemal um in Skeptizismus, oder bleibt auf halbem Wege stehen, wie der Kritizismus. Der echte Idealismus ist ebenso etwas Wesenhaftes und Wirkliches, wie der Realismus; nur bezieht er sich auf eine andere, höhere Wirklichkeit als der letztere. Insofern nun der Realismus wie der Idealismus Vorgänge innerhalb eines und desselben Menschengeistes sind, müssen sie auch durch eben diesen Geist verbunden sein und eine innere Einheit haben. In den einzelnen Persönlichkeiten aber kann von vornherein die geistige Anlage bald mehr auf das Reale, bald mehr auf das Ideale gerichtet sein; mit fortschreitender Ausbildung aber soll jeder Einzelne durch immer erneute Willensakte das Reale und das Ideale in seinem Geiste zusammenzuschliessen suchen zu einer höheren Einheit.

Will man nun den Unterschied zwischen Realismus und Idealismus nur so beschreiben, wie derselbe im Volksbewusstsein lebt, so würde man ungefähr Folgendes auszusprechen haben.

Der Realist ist niemals ein blosser Wiederholer der Wirklichkeit, weil er mehr sein will als eine Maschine; er glaubt an eine bessere Wirklichkeit als die jeweilig vorhandene, sucht aber eine solche weniger durch den hineinzuleitenden Gehalt einer höheren Welt, als vielmehr durch Umformung, Reinigung, Veredlung, Verfeinerung der gegebenen Welt zu erzielen. Der Realist geht von der unmittelbaren Wirklichkeit aus und bleibt ihr zugewendet, doch so, dass er dieselbe zum Gefäss einer höheren Wahrheit hinaufzubilden, den in ihr schlummernden Keim dieser höheren Wahrheit möglichst entwickeln und steigern möchte.

Umgekehrt geht der Idealist mehr den Weg von oben nach unten, vom Unsichtbaren zum Sichtbaren, vom Urbild zum Abbild. Wahrheit und Wirklichkeit decken sich nicht für ihn; sondern die reine und volle Wahrheit hat für ihn ihre Heimat und Quelle in einer höheren geistigen Welt. Der Idealist verlegt den Schwerpunkt seines inwendigen Menschen in eine höhere übersinnliche Welt, an deren Dasein und Hereinwirken er glaubt, obwohl er sie nicht sieht; er möchte den Geist und das Gesetz, die Formen und die Kräfte jener Welt übertragen in die diesseitige Welt, um letztere dadurch zu veredeln. Der Realist betont mehr die Wahrheitsfähigkeit, der Idealist mehr die Wahrheitsbedürftigkeit des Wirklichen. Beide aber gehen von der Voraussetzung aus, dass die Wirklichkeit einer höheren Wahrheit nach Inhalt wie Form gar nicht teilhaftig werden könnte, wenn sie nicht von vornherein für letztere angelegt wäre, und ihr je länger je mehr offen stände. Nicht nur der Idealist findet die blosse Wirklichkeit ungenügend, sondern auch der Realist; der Unterschied zwischen beiden besteht aber darin, dass sie ihre Unbefriedigung jeder auf seine Weise äussern und abzuändern suchen. Der Realist glaubt, die höhere Wahrheit der Wirklichkeit erreichen zu können durch Aus- und Umbildung des bereits Vorhandenen, der Idealist aber nicht bloss dadurch, sondern auch durch einen neuen, aus der jenseitigen Geisteswelt stammenden Gehalt. Der Realist hält sich mehr an die Gabe, der Idealist mehr an die Aufgabe; der erstere will mehr Vergeistigung, der letztere mehr Eingeistung. Der Realist begnügt sich und wirkt mehr mit den bereits vorhandenen Kräften jener höheren Welt, der

Idealist hingegen mehr mit den neuen und für die noch hinzutretenden Kräfte der jenseitigen Geisteswelt. Jedenfalls aber ist der echte Realismus der Todfeind des Naturalismus, ebenso wie umgekehrt der echte Idealismus viel mehr ist als der abstrakte Spiritualismus oder Intellektualismus.

In dieser Teilung der gemeinsamen Aufgabe liegt es begründet, dass man im praktischen Leben den Realisten und den Idealisten nur gegenseitige Duldung oder vielmehr Förderung anempfehlen kann. Im Verlauf der Geschichte gleichen Realismus und Idealismus zwei Wagschalen: dem Steigen der einen entspricht das Sinken der anderen. Jedes Volk und in demselben wiederum jede Periode hat ihre besondere Aufgabe zu lösen, welche in dieser Weise niemals wiederkehrt. Da nun nicht alle Aufgaben zu gleicher Zeit in Angriff genommen werden können, so müssen wichtige Aufgaben ruhen, wenn alle Kräfte an die Bewältigung der jeweilig wichtigsten gesetzt werden. Sowie nun die Geschichte überhaupt in Wellenlinien und Spiralen verläuft, so schwankt auch die Entwicklung eines grossen Kulturvolkes zwischen einer mehr idealistischen und einer mehr realistischen Geistesströmung einher. Darum haben beide Parteien Recht und Pflicht, ihresteils an der Weiterbildung ihres Volkes und der Menschheit zu arbeiten. Diejenigen, welche unmittelbar wirkend stehen in diesem grossartigen Prozess, sind durch die Schranken ihrer Begabung meist geradezu gezwungen, einem mehr oder weniger einseitigen Idealismus oder Realismus sich zuzuneigen. Dies darf sie aber nicht hindern, sich der Schranken ihrer Begabung und Neigung bewusst zu werden, dem Gegner Handreichung zu thun und von ihm zu lernen. Insbesondere müssen die Führer einer jeweiligen Gegenwart beiden Richtungen gerecht zu werden suchen: sie sollen den Idealismus vor Thatenlosigkeit, den Realismus vor Ideenlosigkeit schützen; sie sollen aufzeigen, wie unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen bald der Idealismus bald der Realismus den Vortritt hat. Sie sollen endlich auch die idealen Momente im Realismus und umgekehrt die realen im Idealismus, ebenso liebevoll wie scharfsinnig hervorkehren, beiden Richtungen zur gedeihlichen Entwicklung und gegenseitigen Durchdringung verhelfen. Geschähe dies mehr, so würde viel Missverständnis und Streit in der Welt erspart werden!

Diese im praktischen Leben notwendige Gerechtigkeit gegen beide Richtungen hindert aber nicht, dass man grundsätzlich nur der einen

von beiden die Oberhoheit zuerkennt. Es widerspricht aller Logik, dem Realismus und dem Idealismus genau dieselbe Bedeutung und dasselbe Recht zuerkennen zu wollen, denn dann wäre der eine nur die Wiederholung oder der Gegenpol des andern. Eine Verdoppelung aber oder Halbierung desselben Faktors würde den Weltprozess nicht fördern, sondern eher hindern. Die Verhältnisbestimmung zwischen beiden muss vielmehr so getroffen werden, dass der Schwerpunkt nur in die eine Richtung fallen kann.

Solange man im Idealismus und Realismus nur formale Mächte erblickt, ist es noch eher möglich, in ihnen sich ergänzende Hälften zu sehen; erkennt man aber in beiden zwei wesenhafte Geistesrichtungen, so muss man einem von beiden — wenigstens im Grundsatz — den Vorrang zuschreiben. Wenn sie nun auch als die zwei notwendigen Hauptrichtungen im Kulturprozesse der Menschheit immer mehr hervortreten, so müssen sie doch einerseits in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, andrerseits in dem Zweck und Ziel des Menschenlebens begründet sein.

Es muss ferner derjenige der beiden Faktoren, welcher leichter zu begreifen und zu üben ist, also der Realismus, eher sich geltend machen als der Idealismus; aber eben um dieser relativ grösseren Leichtigkeit willen wird auch der Realismus immer einen breiteren Boden in den verschiedenen Schichten der menschlichen Gesellschaft einnehmen, als der Idealismus. Nun wäre es freilich grundfalsch, aus dieser grösseren Verbreitung des Realismus auch auf einen höheren Wert desselben schliessen zu wollen; vielmehr dreht sich das Verhältnis geradezu um. Es ist ja überhaupt ein Weltgesetz, dass in demselben Grade, als etwas an rein geistigem Werte zunimmt, es an Umfang oder Menge abnimmt.

So ist z. B. in der Musik die Zahl der im Mollgeschlecht komponierten Tonstücke viel geringer als diejenige der in Dur gesetzten; auch ist das Mollgeschlecht viel später als ausgebildetes System aufgetreten, denn das Durgeschlecht. Gleichwohl muss das Mollgeschlecht als das höhere, idealere von beiden in Anspruch genommen werden. Die Zahl der Kunstwerke ersten Ranges, welche zum Gesamtbesitz der Menschheit gehören, ist eine verschwindend kleine; gleichwohl wiegen sie nicht bloss die ungeheuere Menge der übrigen Kunstwerke auf, sondern übertreffen dieselbe immer noch.

Die Summe der wissenschaftlichen Leistungen, welche als Ur-

thaten des denkenden Geistes gelten können, ist auffallend klein; gleichwohl gehen von ihnen unmittelbar und noch viel mehr mittelbar grössere Segensströme für die Menschheit aus, als von allen übrigen kleineren wissenschaftlichen Ergebnissen zusammengenommen. So hat es z. B. viele Philosophen gegeben, aber nur drei Philosophen ersten Ranges: Aristoteles, Leibniz, Kant. Endlich auch ist die Religion in engster Verbindung mit der Sittenlehre die oberste aller Geistesmächte. Genau besehen verfügt sie aber über erstaunlich wenig Ursätze, auf denen sie ruht; doch an eben diesen hängt das Heil der Menschheit.

Der Realismus vermag seine Wirksamkeit und Wirkung immer nur bis zu einem gewissen Punkte zu steigern, nur so weit, als das jeweilige Mass seiner Kraft reicht; ist dieses Mass erschöpft, so muss er stille stehen oder zurückgehen, bis aus einer andern höheren Welt ein neues Mass von Kraft ihm zu teil wird. Eben den Glauben an diese höhere, stufenweise in die diesseitige Welt hereinwirkende Geisteswelt nennen wir Idealismus. Die ideale Welt kann einer unendlichen Steigerung fähig gemacht werden, die reale hingegen verträgt eine solche Steigerung immer nur bis zu einem gewissen Grade. Hat sie diesen Grad erreicht, dann müssen ihre Formen abgebrochen werden, doch so, dass der erlangte Wesensgehalt auf die höhere Stufe hinübergerettet wird. Der Realismus will alles Wirkliche vernünftig und der Idealismus will alles Vernünftige wirklich machen. Doch geht das Wesen des Idealismus in dieser Vergeistigung durch die blosse Vernunft nicht auf, er ist viel mehr als eine solche.

Nun würde man sehr irren, wenn man nur dem Idealismus, nicht aber auch dem Realismus eine solche Steigerung seines Wesens zutrauen wollte. Man hat es als ein Herabfallen von den anfänglichen überschwenglichen Idealen bezeichnet, wenn Wilhelm Meister und Faust am Ende ihres Bildungsprozesses sich einer praktisch verhältnismässig unbedeutenden Thätigkeit zuwenden. Es ist aber ein gewaltiger Unterschied, ob Meister und Faust eine derartige praktische Thätigkeit am Anfang oder am Ende ihrer Laufbahn üben. Am Ende derselben legen sie das ungeheure Schwergewicht ihres ganzen Menschen in ihr Thun hinein; dieser aber ist gereinigt von seinen Irrtümern und Leidenschaften, ist durch die gesamte Kulturwelt, durch das Ringen von Himmel und Hölle um seine Seele hindurchgegangen,

Sodann aber hängt es auch von der jeweiligen Kulturstufe ab, welchen Inhalt die beiden Begriffe Realismus und Idealismus erlangen

können. Auf einer niederen Kulturstufe wird man schon das als Idealismus bezeichnen, was für uns moderne Menschen auf einer höheren Stufe nur als Durchgangspunkt, nur als begriffliche Abstraktion erscheinen kann. Der Idealismus des Plato kann uns heutzutage nur als einseitige Vernunftvergötterung erscheinen, als ein schattenhafter Intellektualismus, oder höchstens als ein abstrakter Idealismus im Unterschiede von einem konkreten. Desgleichen muss man vom Standpunkt der antiken Philosophie aus den Aristoteles als den Vertreter eines grossartigen Real-Idealismus bezeichnen, wogegen er uns nur als der mustergiltige Anfang alles Realismus in der Philosophie gelten kann. Plato bringt es mit all seiner Denkarbeit nur bis zu dem Begriffe der Übersinnlichkeit und Unkörperlichkeit, der Gedankenhaftigkeit. Diese philosophisch minderweitige Leistung wird als Ganzes dadurch nicht besser, das Plato seine Ideen zu einer Art von lebendigen Gestalten (zu Engeln) macht, seine Philosophie mit allem Glanz der Poesie ausstattet und einzelne wunderbar tiefsinnige Ahnungen ihr einflösst. Plato hat noch nicht den Geist als etwas Substanzielles und wesentlich über den Stoff Erhabenes erfasst; diese Grossthat der Philosophie gelingt erst dem Aristoteles. Eben darum kann bei Plato von einem Idealismus in unserem Sinne des Wortes noch gar nicht die Rede sein.

Die Schranke aber für das philosophische Denken beider Philosophen bestand im Altertum darin, dass ihre Vernunft immer nur mit etwas ausser ihnen in der diesseitigen Welt Gegebenem rechnen konnte; schöpferisch neue Gedanken zu erzeugen und die Kräfte einer jenseitigen Geisteswelt hereinzuziehen, blieb ihnen versagt. Plato sucht erst durch angestrengte begriffliche Abstraktion das Vernunftmässige in den Dingen zu gewinnen, und dann bildet er sich daraus einen weit über alle Wirklichkeit hinausliegenden Himmel von Ideen (Gattungsbegriffen). Aristoteles hingegen verlegt das Vernunftsmässige von vornherein in die Dinge selbst, und lässt nach bestimmten Zwecken und Zielen das Welt-Kunstwerk der Dinge sich entwickeln. Wir aber sagen: dieses Vernunftmässige liegt zugleich in und über den Dingen; im Menschen jedoch ist das Ziel nicht bloss die Ausbildung zur Vernunftmässigkeit, sondern darüber hinaus zur sittlichen Freiheit.

Aristoteles ist Realist in unserem Sinne des Wortes; seine philosophische Grossthat besteht darin, dass er in allem Dasein ein Ineinander, eine untrennbare Vereinigung (nicht „Einheit") von Form

und Materie, von Geistigem und Stofflichem annimmt. Aristoteles hält die den Dingen einwohnende Vernunft für das Wesenhafte an denselben; er arbeitet also dem Grundgedanken des Christentums vor: der Mensch ist bestimmt und fähig, das Göttliche als etwas Geistiges in sich aufzunehmen. Aristoteles erreicht in seiner Philosophie die Einheit von Sein und Werden; er behauptet das Recht von unzähligen individuellen Existenzen, und verlangt für jede einzelne, dass sie durch streng geordnete Entwicklung der Form diejenige Ausgestaltung erreicht, zu welcher sie von vornherein die Anlage in sich trägt. Diese „Form" ist für ihn stets etwas Geistleibliches, nicht etwas Abgezogenes, bloss Begriffliches, ganz ebenso, wie in allem Wirken eine physische Ursache und ein geistiger Endzweck zusammenwirken. Das Ziel einer jeden Entwicklung ist der Idee nach eher da als die Entwicklung selbst; mit andern Worten: das ideale Moment steht für Aristoteles höher, als das bloss reale. Der ganze Weltprozess ist ihm das immer reichere Übergehen einer zunächst nur möglichen in eine wirkliche Welt; dieser Prozess aber vollzieht sich stets nur durch das Ineinanderwirken von zwei für einander bestimmten Urfaktoren: von Form und Materie, oder wie wir sagen würden: von Geist und Stoff. In diesem ganzen Weltprozess des Aristoteles ist der Geist etwas Substanzielles: er ist wesenhaft mehr als die Materie, er ist das eigentlich wirkende Prinzip. Dadurch hat Aristoteles der christlichen Weltanschauung innerhalb der Antike die philosophische Grundlage gegeben. Nicht der Spiritualist oder Überidealist Plato, sondern der Realist Aristoteles ist Prophet des christlichen Grundgedankens von der Einwohnung des göttlichen Geistes im menschlichen.

Selbst dieser grosse Realist lässt aber seine Philosophie gipfeln in Sätzen, welche rein idealer Natur, nicht mehr aus der diesseitigen Erfahrungswelt abgeleitet sind. Für ihn bedarf alles Ableiten durch das philosophische Denken eines Ursprünglichen, alles Beweisen bedarf eines unbeweisbaren Urgrundes, alles Erklären eines nicht mehr erklärbaren unmittelbar Gegebenen und Gewissen. Also muss alles Letzte und Höchste in Religion, Kunst und Wissenschaft als eine Thatsache, als ein Urwunder, als der Anfang alles Lebens einfach hingenommen, d. h. geglaubt werden. Hoch über allem Quantitativen steht nach Aristoteles das Qualitative; wo die Induktion, d. h. das Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen, zu Ende ist, da muss die Deduktion als das Höhere eintreten, oder vielmehr: alles wissen-

schaftliche Forschen führt nur bis an die Grenze der eigentlich idealen Wahrheiten hinan. Diese höchsten Wahrheiten selbst aber müssen geschaut, müssen glaubend empfangen werden, und in diesem Schauen beruht nach Aristoteles die höchste Seligkeit des menschlichen Geistes.

Der Realismus aller Zeiten kann als philosophisches Prinzip nicht über Aristoteles hinaus gelangen, sondern höchstens die von jenem vorgezeichneten Bahnen weiter ausbauen. So auch ist der Realist Goethe nichts anderes als der Aristoteles der modernen Welt, nur in dichterischen Formen. Beide Männer sind Gipfelpunkte in ihrer Art, doch so, dass Goethe einen höheren und mächtigeren Gipfel bezeichnet als Aristoteles. Goethe überschaute nicht bloss eine grössere Welt, sondern war auch in seiner Geistesanlage und seinem Geistesbesitz noch reicher als Aristoteles. Goethen stand der ganze Zauber der künstlerischen Formenwelt zu Gebote, während Aristoteles nur in nüchtern philosophischer Sprache reden konnte. Aber gleichwohl wurzeln Goethes dichterische Behandlung der Natur, des menschlichen Seelenlebens, naturwissenschaftliche Grundgedanken in der Weltanschauung des Aristoteles, und zwar mehr in dieser, als in der des Spinoza. Die reine Vernunft und die Phantasie, welche an Aristoteles und Plato verteilt waren, gehen in Goethe zur Einheit des persönlichen Lebens zusammen; ausserdem lebte in Goethe ihrer Substanz nach auch die mittelalterliche und die moderne Geisteswelt, lebte die moderne Philosophie und Kunstwelt, welche Faktoren zusammengenommen selbst den Gipfel der antiken Philosophie weit überragen. So ist Goethe anscheinend mit viel mehr idealen Elementen gesättigt, als der Realist Aristoteles; aber daran ist nur so viel richtig, dass sein Realismus noch ein höherer ist als der des Griechen.

In einer Beziehung aber ist der Realismus solcher grossen Männer massgebend und vorbildlich für alle kommenden Zeiten. Unsere heutige Periode hat einen realistischen Grundzug, welcher sich in der Hochhaltung der Naturwissenschaften und der Geschichte, in der Lösung von politischen und sozialen Problemen in grossartiger Weise kundgiebt. Man sagt sich mehr als je, dass derjenige, welcher die Wirklichkeit bemeistern will, gleichzeitig vom Glauben an das Ideal erfüllt sein und mit den Faktoren der gegebenen Verhältnisse rechnen müsse. Unsere Zeit ist durchdrungen von dem Bewusstsein, dass alles Abstrakte etwas bloss Mögliches und Minderwertiges, hingegen alles Wirkliche etwas Konkretes und Höherwertiges sei. Wir sind

geneigt, grösseres Gewicht auf die lebendige Anschauung zu legen, als auf die starren Begriffe; wir sind zu der Überzeugung gelangt, dass wir auf geschichtlichem Wege Gewordenes auch nur durch historische Entwicklung überwinden können; wir machen die Ergebnisse der Naturwissenschaften möglichst fruchtbar für das wirkliche Leben; wir achten das Positive im Recht, in der Sitte, in der Religion. Der gemeinsame Zug ist also die Beugung vor der Realität uns gegebener Thatsachen, die Anerkennung des philosophischen Satzes: das Sein steht höher als das Denken. Hierbei darf der Realismus freilich niemals vor einer einzelnen Thatsache sich beugen, sondern nur vor einer Reihe in sich zusammenhängender Thatsachen; aber selbst diese Art von Unterwerfung ist immer nur demütiges Verzichtleisten bis auf weiteres, ein gleichzeitiges Hoffen auf die noch eintretende Erkenntnis dieser Thatsachen.

Darin liegt beschlossen eine sittliche That. Der Realismus begnügt sich nicht mit der Unendlichkeit des blossen Natur- oder Gedankenprozesses; für ihn mag das Denken sich entwickeln, soweit es will: es wird doch niemals die Wirklichkeit ganz bemeistern. Es wird stets eine Summe von Wirklichkeit oder Thatsächlichkeit übrig lassen, welche niemals bloss aus dem sogenannten reinen Denken hergeleitet werden, sondern nur durch Erfahrung oder geistig-sinnliche Berührung gefunden werden kann. Der Realismus glaubt an beharrende Mächte, welche gleichzeitig in dem Prozess wirken und zielweisend über demselben stehen. Dieser Gedankenprozess ist ihm bloss ein Teil des Gesamtlebens, nicht dieses selbst; nur das ist ihm ein volles und wirkliches Geschehen, worein der ganze Mensch sein Wesen handelnd verlegen kann. Der Realismus will die Wirklichkeit als ein Ganzes einerseits begreifen, andrerseits wiedergeben; eben darum wird er in seinen obersten Vertretern befähigt zu einem staunenswerten Universalismus. Er will alle Kräfte und Güter des Weltprozesses sich aneignen, um schliesslich von einem relativ kleinen Punkte aus diesem Weltprozess dienstbar werden zu können. Solche einzelne Punkte erlangen im Lauf der Zeit eine immer grössere Selbständigkeit. Die einzelnen Gebiete des geistigen Kulturlebens entwickeln sich immer reicher, heben sich aber auch immer schärfer voneinander ab. Sie werden immer individueller und selbständiger, ohne dass sie darum die gemeinsame Fühlung, die Arbeit an der gemeinsamen Aufgabe unterlassen dürfen.

Hier aber erlebt der Realismus mit seinen höchsten Triumphen zugleich seine Schranke. Nicht bloss die Thatsächlichkeit des Guten, sondern auch die des Bösen wächst, und das Böse nimmt immer zahlreichere und grauenhaftere Gestalten an; es folgen nicht bloss Perioden des Fortschritts aufeinander, sondern auch solche der Erschöpfung und Entartung. Wenn nun auf die ausgelebten Epochen neue und höhere folgen sollen, wenn neue Wege zu neuen Zielen eingeschlagen werden müssen: wo will denn der Realismus auf seinem eigenen Boden die Mittel dazu finden? Sodann ist der Realismus in Gefahr, sich mehr an die Thatsachen als an die Thaten zu halten, mehr die Wirkungen als die Ursachen ins Auge zu fassen, d. h. sich nur eine höhere Natur von Thatsachen zu erbauen und diese Welt künstlerisch zu verklären, während er um das Höchste, um die menschliche Persönlichkeit, herumgeht.

So wird auch in Goethe der echte Realist mehr die höhere Naturwelt als die sittliche That in der Dichtung zu preisen geneigt sein; er wird sich versucht fühlen, mehr die formale Bewältigung der Wirklichkeit durch Wissenschaft und Kunst zu ehren und zu lieben, als die reale Umwandlung menschlicher Persönlichkeiten. Er wird die Widersprüche des Daseins mehr durch die Systematik der Wissenschaft oder durch die Scheinlösung der Kunstwerke zu überwinden suchen als im Innern des Menschen selbst. So bringt auch Goethe Geist und Natur in harmonische Wechselwirkung; die Aufgabe seines Lebens ist es, Mass und Ordnung, Einheitlichkeit der Entwickelung, plastische Ausgestaltung der feinsten seelischen Erlebnisse in Kunstwerke zu bringen, die gesamte innere und äussere Welt in ein einziges allumfassendes Kunstwerk zu verwandeln. Man muss zugeben, dass er diese Aufgabe mit unvergleichlicher Meisterschaft gelöst hat. Aber auf diese Weise verschleiert er doch mehr die tiefsten Widersprüche des Daseins durch die Kunst, als dass er sie von Innen heraus wirklich überwände. Goethe ist mehr die gewaltigste Zusammenfassung und Gipfelung aller dichterischen Bestrebungen der vorangegangenen Zeitalter, als dass er schöpferisch eine wesenhaft neue Welt entwickelt hätte. Selbst zu seinem Faust haben doch die Volkssage und Volksseele die geistige Substanz gegeben; wenn auch durchaus nicht verkannt werden soll, dass er diesem grossartig aufgefassten Gehalt vielfach die herrlichsten Formen verliehen hat. Goethes Weltprozess ist mehr ein Veredelungsprozess, ein Vergeistigungsprozess, als ein

ursprüngliches Neuschaffen. Goethe reflektiert wissenschaftlich mit höchster Meisterschaft über alles in der Natur Gegebene, er beherrscht in unvergleichlicher Weise die duftig poetische Wiedergabe aller seelischen Vorgänge im Menschen; aber die Kraft versagt ihm überall da, wo er die Gebiete des Willens und des ursprünglichen Handelns zu ihrem Rechte kommen lassen soll. Goethe beruhigt sich mehr bei einer bloss formalen Einheit des Daseins, während Schiller mehr eine reale Überwindung der Widersprüche im Menschenwesen selbst anstrebt. Goethe bringt Geist und Natur in harmonische Wechselwirkung, während Schiller die Oberhoheit der Freiheit über alle und jede Natur betont und die Kraft des Menschengeistes einer unermesslichen Steigerung für fähig hält. In der Weltanschauung Goethes kommen — rein äusserlich angesehen — dieselben Begriffe und Ideenverbindungen vor wie bei Schiller; aber sie haben bei ersterem einen andern Zusammenhang und ein anderes Gepräge als bei diesem. Obwohl Goethe in der dritten Periode seines Lebens gewissermassen die entgegengesetzten Hälften seines früheren Lebens, die erste christlich-germanische und die zweite antik-pantheistische Periode, zusammenschloss zu einer höheren Einheit in sich, so hat er doch in seinem reiferen Alter vieles zusammenzuschauen versucht, was vermöge seiner ganzen geistigen Anlage nicht zum Kern seines Wesens gehörte. Die in der dritten Periode gethanen Aussprüche sind zwar vielfach in seinem Munde sehr bedeutsam, aber sie tragen nicht die Ursprünglichkeit seiner eigenen Natur an sich. Diejenigen obersten Ideen und Begriffe, welche bei Schiller allbestimmende Mächte des echten Menschenwesens selbst sind, diese erscheinen bei Goethe nur als Bestandteile einer durch und durch humanen Weltanschauung. Ist bei Goethe der Geist umfassender, so ist bei Schiller das Herz grösser; ist Goethe der erste durch die Gesamtleistung seiner künstlerischen und wissenschaftlichen Werke, so überragt in Schiller der Mensch immer noch die Werke. Schiller hat an sich selbst wahr gemacht, was er von Bürger verlangte: dass hinter jeder seiner poetischen Leistungen die sittlich überlegene Persönlichkeit des Dichters stehen müsse; dass nur derjenige Grosses und Edles schaffen könne, welcher selbst so beschaffen sei.

Freilich genügt es nicht, sich an einzelne Aussprüche, an einzelne Kunstwerke der beiden Dichter zu halten; hier hilft nur, dass man in den Kern ihres Wesens einzudringen sucht. So wird gewöhnlich auch zum Beweis von Goethes Realismus angeführt, dass

er selbst wiederholt sich geäussert habe: seinen Gedichten, Romanen und Dramen liege meist etwas Erlebtes zu Grunde. Das gehe so weit, dass er sogar von seinen „Wahlverwandtschaften“ und von „Dichtung und Wahrheit“ mit denselben Worten erklärt habe: es sei darin kein Strich, welcher nicht erlebt sei; aber keiner, wie er erlebt sei. Nun ist leider diese Ausdrucksweise so irreführend, dass man sich nur zu oft an deren erste Hälfte gehalten hat, anstatt an die zweite. Hierzu kommt der noch viel grössere Fehler, dass man unter „Erlebnis“ sich gewöhnlich ein äusseres Ereignis denkt. Aber gerade darin besteht ja das Vorrecht eines grossen Dichters, dass er nur das Wenigste von dem, was er darstellt, persönlich und äusserlich erfahren zu haben braucht; wollte er sich auf Modellwirklichheit beschränken, dann würde er herabsinken zu einem Realisten dritten Ranges oder einem geistreichen Dilettanten. Aber ein Realist ersten Ranges bedarf höchstens äusserer Anstösse, damit eine in sich zusammenhängende Reihe von inneren Erlebnissen in ihm wachgerufen wird. Ein Mann wie Goethe weiss auch ohne lange Untersuchung, was im Menschen ist! Sowie ein grosser Anatom aus einem einzigen Knochen das ganze Tier zurückbildet in seiner Vorstellung, so auch genügt für Goethe ein einziger oder wenige Züge, um daraus ein ganzes Bild zu entwerfen. Seine ganzen Erlebnisse sind in ihren überwiegenden Bestandteilen etwas rein Innerliches und Ideelles; sein unbewusster Geist ist gewissermassen der Resonanzboden, auf welchem alle Saiten der übrigen Menschheit einheitlich zusammenklingen. Obendrein ist ja jedes äussere Erlebnis behaftet mit irgend welcher subjektiven Zufälligkeit und Beschränktheit, während der Dichter doch nur solche Erlebnisse geben soll, welche in seinem Innern einen Reinigungsprozess durchgemacht haben, damit sie von Anderen als etwas Allgemeinmenschliches erkannt und empfunden werden können.

Die minder begabten Dichter zweiten und dritten Ranges unter den Realisten bringen es vermöge einer vortrefflichen historischen und philologischen Schulung wohl zu anmutenden realistischen Sittenbildern; aber sie sind mit ihrem achtungswerten Realismus nicht im stande, über ihre goldene Mittelmässigkeit hinaus sich emporzuschwingen zu einer Kraft, welche fähig wäre, den Grossthaten Wilhelm I. eine angemessene dichterische Auferstehung zu bereiten.

Ganz anders verhält es sich mit dem Realismus eines Goethe. Dieser Dichter ist in der christlich-germanischen Welt genau ebenso

der Höhepunkt des echten Realismus, wie der Philosoph Aristoteles dies war im Altertum. Dort mussten aber erst gewisse Bedingungen erfüllt sein, ehe dieser geistige Gipfel möglich war. Das Hellenentum musste seine künstlerische, politische und wissenschaftliche Blüte hinter sich haben; auch musste es vom politischen Universalismus Alexanders des Grossen überflügelt sein, ehe ein zusammenfassender Geist wie Aristoteles erscheinen konnte. Ebenso musste erst die Welt des christlichen Geistes und der humanistischen Kunst und Wissenschaft alle ihre Stadien bis zum Erscheinen Goethes durchlaufen haben, ehe ein Goethe auftreten konnte. Erst mussten auch die bildenden Künste in der Renaissance ihren Höhepunkt erreicht haben, ehe die Geisteswelt eines Goethe (und ähnlich diejenige eines Beethoven in der Musik) möglich war. So ist der Realismus eines Goethe sowohl quantitativ wie qualitativ ein höherer, als derjenige des Aristoteles sein konnte; aber die innerste treibende Kraft der realistischen Weltanschauung ist beide Male dieselbe.

In Goethe kehrt die ausserordentliche Bedeutung der antiken Vernunft wieder, nur auf einer höheren Stufe. Wenn er auch alles durchtränkt mit dem Herzblut seiner Poesie, so lässt er sich doch als Denker von demselben Entwickelungsprinzip beherrschen wie Aristoteles; dieses bedeutet bei ihm etwas Höheres als die starre Naturnotwendigkeit des Spinoza. Hiermit hängt es auf das engste zusammen, dass Goethe in der Welt des Sittlichen wohl die äussere und innere Bedingtheit seiner Gestalten meisterhaft zu zeichnen weiss, nicht aber das Durchbrochenwerden dieser Bedingungen durch eine schöpferisch freie That. Die von ihm behandelten sittlichen Probleme sind entweder nur solche zweiten Ranges, oder er wirft sie mehr bloss auf, als dass er sie innerlich befriedigend löste. So z. B. beweist er in seinen „Wahlverwandtschaften" mit unnachahmlicher psychologischer Feinheit den Satz: wer Sünde thut, der ist der Sünde Knecht; aber die Kraft versagt ihm, wenn er den andern, dazu gehörigen Satz siegreich durchführen soll: Der Wiedergeborne sündigt nicht. Sein Egmont und sein Tasso scheitern daran, dass sie es im entscheidenden Moment nicht zum Handeln bringen können. Seine Iphigenie wird zur Retterin ihrer Familie mehr durch ihr Erlebnis mit Orest, durch Überlegung und Gebet, als durch eine entscheidende That. Gewiss kann es als eine innerliche That bezeichnet werden, wenn sie schliesslich die Wahrhaftigkeit der Lüge vorzieht; aber eine solche Selbstentscheidung ist

denn doch noch nicht bedeutend genug, um zu einem stellvertretenden sühnenden Leiden aufgebauscht zu werden. Selbst Faust ist unvergleichlich mehr das Ergebnis der ihm gewordenen Führungen als seiner eigenen sittlichen Thaten. Nun ist gewiss der Umkreis dessen, worin der Mensch bedingt und gebunden ist, viel grösser als der Kreis dessen, worin er wahrhaft frei ist; aber diese seine innerste kleine Welt, in welcher er entscheidet über seinen Charakter und seine Herzensstellung zum höchsten Gut, ist doch für das letzte Ziel des Menschen viel wertvoller, als die ganze Summe der sonstigen mehr äusserlichen Einflüsse und Bedingungen, unter welchen er steht. Da wo es sich um seine persönliche Selbstbestimmung handelt in seinem unmittelbaren Verhältnis zum höchsten Gut, da vermag der Mensch diese äussere Bedingtheit zu durchbrechen, Stellung gegen sich selbst zu nehmen, sich innerlich umzuwandeln und nur er selbst zu sein!

Wie schon für den antiken Menschen in Plato und Aristoteles, so ist auch für den modernen die Idee des Guten die höchste von allen Ideen, die einzige unbedingte, welche alle andern beherrscht. Der Unterschied zwischen dem antiken und dem modernen Menschen ist aber der, dass der letztere sich nicht mehr mit der blossen Idee als solcher begnügt. Sowie in dem Menschen weder eine Vernunft, noch eine Phantasie, noch ein Wille für sich allein leben, so auch nicht eine Idee ausser ihm. Sie alle existieren nur als Bethätigungen eines und desselben persönlichen Geistes; sie sind in demselben nur Funktionen, nicht einzelne Substanzen. Nur im persönlichen Geist ist die Einheit von Wesen und Wirken gegeben, eine Einheit, welche die antike Philosophie in Aristoteles so grossartig ahnt, aber noch nicht endgiltig findet.

Überhaupt gehen alle Grossthaten des Geistes nicht hervor aus einzelnen Vermögen des Menschen, sondern sind Gesamtthaten des ganzen Menschen. In der Idee des Guten nun geht der tiefste aller Gegensätze, derjenige zwischen Vernunft und Willen, zur Einheit zusammen, sobald diese Idee als realisiert gedacht wird in einer Person. Freilich ist das blosse Erkennen derselben immer nur ein abstrakter Idealismus; erst das wesenhafte Erfülltsein der Person von ihr ist jener konkrete Idealismus, dessen herrlichste Menschwerdung Schiller ist. Gleichwohl ist selbst dieses Erfülltsein v o n der Idee des Guten noch nicht dasselbe wie das wesenhafte Einssein m i t ihr.

Diese höchste Idee thront nicht einsam über allen andern Mächten des geistigen Lebens, sondern sie ist der Gegensatz zu allem qualitätslosen Dasein in der Natur, der oberste Massstab für die Stufenleiter von geistigen Werten. Alles Streben, alles zweckmässige Handeln des Menschen, falls es irgendwie sittlichen Wert haben soll, muss stets einen näheren oder entfernteren Zusammenhang haben mit der Idee des Guten, und zwar nicht etwa nur den einer blossen Beziehung, sondern denjenigen einer innerlich treibenden Kraft. Schon an sich hat jede rein innerlich-persönliche, jede wahrhaft eigene Geistesthat einen höheren Wert, als eine bloss äusserliche Leistung; aber doch nur dann, wenn sie aus der Idee des Guten als einer Gesinnung, als einer Kraft des Menschen ausgeflossen ist. (Aus dem „Glauben".) Diese Gesinnung aber muss bei jeder einzelnen sittlichen That dem Menschen zum vollen Bewusstsein kommen. Wenn dies scheinbar nicht buchstäblich in jedem Falle zutrifft, so liegt die Erklärung darin, dass es wirklich einzelne sittliche Thaten gar nicht giebt und geben kann, sondern immer nur einen Zusammenhang von mehreren, hinter welchem der ganze Mensch steht.

Nun denn! Bei Schiller ist diese Idee des Guten als eine in Persönlichkeiten zu realisierende die allbeherrschende Macht des menschlichen Daseins. Die Welt des Schönen ist ihm nur eine Welt des Scheinens (nicht des blossen Scheins), in welcher die Freiheit nur formal zur Erscheinung gelangen kann; real kann sie ihm nur werden in lebendigen Menschen, in deren inneren und äusseren Thaten. Schiller will wohl die gegebene Wirklichkeit ihrem geistigen Kern nach widerscheinen lassen in der Welt der Kunst; aber er bleibt nicht bei dieser stehen, sondern strebt nach einer höheren Welt rein geistiger Selbstthätigkeit, welche einer unendlichen Entwicklung fähig ist. Während Goethe sich damit begnügt, alle Möglichkeiten künstlerisch in harmonische Wirklichkeiten zu verwandeln, will Schiller nicht bloss den Reichtum des modernen Ideals in klarer Kunstform wiedergeben und mit der Innerlichkeit des deutschen Gemüts sättigen; er möchte auch beides in den Dienst der freischaffenden freihandelnden Persönlichkeit stellen, dabei die Einzelnen auf das engste verbindend mit der Gesellschaft als einer idealen Gesamtpersönlichkeit. Das kann er gar nicht, ohne dem Realismus sein Recht werden zu lassen; aber — und das ist von höchster Bedeutung — dieser sein Realismus ist doch immer nur Bestandteil einer wesentlich idealistischen Weltanschauung.

Es entsteht nun die Frage, ob und inwiefern der Schillersche Idealismus über den Goetheschen Realismus hinausragt. Irren wir nicht, so ist dies unter folgenden Voraussetzungen zu bejahen.

Goethe will in erster Linie Wohlgefallen und Genuss durch die Welt des Schönen bewirken; Schiller hingegen möchte Ehrfurcht vor der Majestät des Sittlichen, die Kraft der Begeisterung zur Verwirklichung des sittlichen Ideals erwecken. Für Goethe ist das Reich des Schönen mehr Selbstzweck, für Schiller mehr Mittel zu einem höheren Zweck. Für Schiller ist die Hauptsache, dass der ganze Mensch von einer grundwesentlichen sittlichen Gesinnung erfüllt sei, welche sich immer neu erzeugt durch Thaten und vollendet zu Thaten. Der Schwerpunkt des Daseins fällt ihm nicht in das Diesseits, sondern in das Jenseits; die überweltliche Ordnung der Dinge greift wohl in die niedere irdische Wirklichkeit ein, aber geht nicht aus ihr hervor. Schiller begnügt sich nicht mit der denkbar grössten Veredelung der diesseitigen Wirklichkeit, sondern er verlangt die wesenhafte Mitteilung von Kräften der jenseitigen Welt an die diesseitige. Dies führt ihn schliesslich auf die Mitteilung von Willen zu Willen, von Person zu Person. Der Abstand der Wirklichkeit vom Ideal ist so gross, dass der Mensch nicht in sich allein die genügende Kraft findet zur Überwindung der tiefsten Gegensätze. Diese Kraft muss ihm gespendet werden aus der höheren idealen Welt, denn die realen feindlichen Mächte des Diesseits können nur überwunden werden durch reale Mächte einer höheren Ordnung der Dinge. Der Mensch aber darf sich durch die letzteren nicht etwa nur ziehen lassen, sondern er muss sich durch innere Selbstthat zu ihnen hinwenden, zu ihnen erheben. Das aber kann er nur durch seinen Willen. Die blosse Vernunft lässt ihn wohl den Gegensatz beider Welten erkennen, aber befähigt ihn noch nicht zur Überwindung desselben.

So ist der Schillersche Idealismus im Grunde nichts anderes, als der felsenfeste Glaube, dass die ideale Welt nicht bloss eine abstrakt ideelle, sondern eine wahrhaft reale, ja die einzige wahrhaft reale ist; dass die sogenannte wirkliche Welt zwar nicht ein blosser Schein, wohl aber eine blosse Erscheinung ist, welche kein eigenes Leben in sich selbst besitzt.

Aber nicht bloss die Religion, auch die Kunst und Wissenschaft haben ihren verborgenen Schwerpunkt in jener höheren, geistigen Wirklichkeit. Die Kunst erhebt sich zu ihren höchsten Schöpfungen

nur dann, wenn den Genien ersten Ranges die Keime ihrer Ideen und Gestalten von oben gegeben werden; und in der That besitzen wir eine grosse Fülle von Zeugnissen, dass die grössten Meister aller Zeiten ihr Bestes nur als geheimnisvolle Gabe empfunden haben. Auch die Philosophie sowie überhaupt jede Wissenschaft, soweit sie bahnbrechend auftritt, erreicht ihre allbeherrschenden Ideen nicht auf dem Wege des reflektierenden Denkens, sondern empfängt sie zunächst als lebendige (intellektuelle) Anschauungen, welche wie aus einer andern Welt im Geiste des Denkers auftauchen.

Je grösser nun das ist, was dem Menschen in Religion, Kunst und Wissenschaft gegeben wird, um so grösser muss auch die Kraft sein, welche er einsetzt, um sich die Gabe anzueignen, um sie zu einem Bestandteil seines Wesens zu machen, um sie nach aussen zu entsprechender Erscheinung zu bringen. Mitgeteilt werden kann jede solche Offenbarung nur seinem unbewussten Geiste, seiner Phantasie; aber nur sein bewusster Geist ist im stande, dem idealen Gehalt eine leiblich erscheinende Form zu verleihen und ihn zum bleibenden Eigentum zu machen. Nur durch seinen bewussten Geist vermag ein Denker oder Künstler den Inhalt des unbewussten Geistes zum Erwerb der übrigen Menschheit auszugestalten. Der unbewusste Geist (die Vernunft = Phantasie) ist wohl fähig, ideelle Gebilde von oben zu empfangen; aber nur der bewusste Geist, nur der Wille kann sie festhalten und für die Dauer festmachen. Zeugen kann auch der unbewusste, schaffen kann nur der bewusste Geist. Das Gesamtwesen des persönlichen Geistes ist ungleich mehr im bewussten Geist vorhanden als im unbewussten, weil es im bewussten zur eigenen That geworden ist. Erst durch solch eine Gesamtthat des persönlichen Geistes, voran durch das Wollen, wird der Denkprozess und der künstlerische Gestaltungsprozess hinausgehoben über die Art eines höheren Naturprozesses, werden sie zum rein menschlichen, rein persönlichen Thun, wird das Thun schliesslich zur That, das Wirken zum Handeln.

Diese neue höhere Welt, diese ideale Wirklichkeit kann der Mensch nur dann in sich verwirklichen helfen, wenn sein innerstes persönliches Thun auf seiner Freiheit, auf seinem eigenen Willen ruht. Freiheit ist die denkbar stärkste Zusammenfassung des ganzen Menschen auf einen neuen Lebensmittelpunkt oder Ausgangspunkt gegenüber allem Universalismus der Vernunft-Phantasie. Diese höchste

Kraftentfaltung ist nur darum möglich, weil und wenn diese Freiheit eingegliedert ist in die Freiheit der Allpersönlichkeit, wenn der Mensch sich als Teil derselben weiss und will. Der Teil existiert nur durch das Ganze, nur in und mit dem Ganzen. Logisch angesehen ist das Ganze eher als die Teile, thatsächlich sind beide nur miteinander vorhanden. Wird die Kraft der Teile gesteigert, so auch diejenige des Ganzen; doch würde dies hier nur gelten von Gesamtpersönlichkeiten innerhalb der Menschen- oder der Geisteswelt, da die Kraft des absoluten Geistes als des schlechthin Vollkommenen weder gemindert noch gesteigert werden kann. Wie nun alle diese Gesamtpersönlichkeiten nur dadurch ihren Wert empfangen, dass sie eingegliedert sind in die Allpersönlichkeit, so beruht auch der Wert aller menschlichen Kräfte und Güter darin, dass sie wurzeln in der Freiheit des Menschen als ihrem Ganzen. Die göttliche Liebe wie der menschliche Glaube haben nur dann Wert, wenn sie aus der göttlichen und menschlichen Freiheit hervorgehen, mit ihnen aber auch alle Güter, welche in der Gnade oder im Glauben beschlossen sind. Die Vernunft-Phantasie kann wohl Unvollkommenheiten überwinden und logische Widersprüche aufheben, aber nur der Wille vermag wirkliche Gegensätze zu vereinigen, gegenteilige feindliche Mächte niederzukämpfen; nur der Wille kann den Gegensatz von Wollen und Sollen thatsächlich in eine höhere Einheit auflösen. Die Vernunft-Phantasie kann wohl die Welt des Menschen erweitern und verschönern, aber nur der Wille vermag eine neue höhere geistige Wirklichkeit hervorzubringen und zur unverlierbaren geistigen Substanz des Menschen zu machen. Dieser Wille des Menschen ist nicht ein leeres, blindes Wollen, sondern er hat stets einen Inhalt und darum auch eine Art Gliederung in sich selbst; er ist gebunden durch sich allein und kann nur durch eigene Kraft wachsen; er ist sowohl Urakt wie Vollendung des persönlichen Geistes. Er ist die ursprünglichste Verbindung von Sein und Wirken, und darum ist die freie That eines guten Willens das Höchste, was es überhaupt giebt.

Nur durch rein geistige Freiheitsthaten kann das Sein zu seinem Wesen gelangen; der menschliche Geist kommt nur dadurch ganz und wahrhaft zu sich selbst, dass er sich ganz und voll in ein Thun hineinlegt, durch welches er ein ihm gegenüberstehendes Dasein hereinnimmt in sich selbst, um es als seine eigene That zu besitzen. Ein solches Thun kann nie auf mechanischem Wege erzwungen

werden; selbst Gott kann nur auf den Menschen einwirken und in ihm wirken, er kann aber nicht das im Menschen handelnde Prinzip selbst sein. Nur der Mensch selbst als ein bewusster und freier kann sich wollen als einen Teil Gottes, kann die Idee des Guten wollen als allbestimmende Macht.

Nur von Innen, nur von einem Mittelpunkte her lässt sich ein Ganzes gestalten und beseelen zugleich, denn wenn nicht alle Teile des Ganzen durchdrungen sind von derselben Kraft, dann ist es eben kein Ganzes. Dieser Mittelpunkt aber als der Anfang irgend einer neuen Lebenswirklichkeit ist allemal der Wille. Der Weltzweck besteht in der Vollendung persönlicher Geister; aber diese Vollendung kann nur erfolgen durch den Geist selbst, durch seine eigensten innersten Thaten, durch seine Freiheit. Die höchste wissenschaftliche Erkenntnis ist nichts weiter als ein Sichselbsterkennen, Seinselbstinnewerden des menschlichen Geistes; das höchste künstlerische Thun ist eine Selbstanschauung des Geistes, das höchste religiöse Thun ein Ergreifen Gottes innerhalb des Menschengeistes. Die immer grössere Verwirklichung der äusseren Freiheit ist der Nerv der Geschichte, die Verwirklichung der inneren Freiheit aber der Nerv der Religion. Nur diejenige Religion erfüllt ihren Begriff, welche den Menschen zu einer freien Persönlichkeit innerlich umgestalten kann, frei zu allem Guten und Wahren, frei durch Gott und in Gott.

Wahrhaft frei werden kann aber der Einzelne nicht als vereinzelter Mensch, als beseeltes Atom, sondern nur als Glied eines Ganzen, welches aus demselben Wesen stammt wie er, von demselben Geist erfüllt ist wie er selbst. Auch hier wiederholt sich das Weltgesetz: wenn Freiheit das Ziel der Weltentwicklung ist, so wird dasselbe nur erreichbar durch Eingliederung in ein Ganzes, welches besteht aus Gegensätzen, deren Glieder für einander bestimmt sind und sich gegenseitig ergänzen.

In diesem Sinne ist Schiller der Dichterphilosoph der Freiheit; darin wurzelt sein Universalismus, sein Eintreten für die höchsten Ideen der Menschheit; darin wurzelt seine Hinneigung zur Geschichte, seine Sendung zum grössten deutschen Dramatiker. Die Meisterschaft aber im Schillerschen Freiheitsbegriff besteht darin, dass er „die Einheit von Bestimmtheit und Bestimmbarkeit“ ist. Hier geht also die Freiheit aus den Gliedern eines Gegensatzes hervor: das was Schiller „Bestimmtheit“ nennt, bezeichnet Goethe als „Natur“; was für Schiller

die „Bestimmbarkeit“ ist, das ist der eigentliche Nerv, das Göttliche der Freiheit. Man könnte im Sinne Schillers die Freiheit auch erklären als die Einheit eines endlichen und eines unendlichen Faktors im Menschen, als die Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit; diese Einheit liesse sich dann — freilich unzureichend — als höhere Notwendigkeit, als wahrhaftiges Leben, als die „überbewusste“ Sittlichkeit im Menschen bezeichnen. Wenn nun aber die Freiheit das Höchste ist in Gott wie im Menschen: wodurch ist denn ihr Quell, der Wille, überlegen der Vernunft-Phantasie? Der Unterschied beider Geisteskräfte ist folgender.

Die Phantasie vermag, eine ideelle Welt schauend zu erzeugen; die Vernunft vermag, deren wirkliches Nachbild zu ordnen und auf Begriffe, Ideen und Gesetze zurückzuführen. Die Phantasie denkt nur in Bildern, welche sie hervorzaubert aus dem Nichts; diese Bilder aber sind etwas Unpersönliches, ausser dem Mittelpunkt des Menschen Befindliches. Sie vermag wohl, die freundlichen Gestalten der Hoffnung zu erwecken, aber sie kann damit doch immer nur denselben Scheintrost bieten wie die wesenlosen Verheissungen unserer Träume, und ihre machtvollsten Gebilde zerschellen an der rauhen Wirklichkeit. Sie ist völlig unfähig, den Willen zu zügeln oder gar seine Grundrichtung zu ändern, höchstens kann sie ihn beleben. Wohl aber bedarf sie umgekehrt in hohem Grade der Beherrschung durch den Willen, weil sie es ist, welche die ersten leisen Anfänge des Bösen begünstigt. Die Phantasie verleiht den Dingen den verführerischen Reiz der Schönheit und dichtet ihnen eine Wirklichkeit an, welche sie nicht haben; ruht sie deshalb beharrlich verschönernd auf einem verbotenen Gegenstand, so wird sie psychologisch der Anfang zum Bösen. Quellend aus einem reinen Gemüt gereicht sie zum höchsten Segen; herzlos aber spielend mit sich selber verbirgt sie den Teufel unter der Engelsmaske. Die Phantasie ist das Bindeglied zwischen Geist und Natur: sie versinnlicht das Geistige und vergeistigt das Natürliche. Wenn aber ein Mensch sich bloss phantasiemässig auf die Gottheit bezieht, so hat er noch keine Frömmigkeit; religiös wird er erst dann, wenn er sein Selbst- und Weltbewusstsein freiwillig seinem Gottesbewusstsein ein- und unterordnet. In aller Wissenschaft und Kunst hat der Mensch zunächst nur ein Verhältnis zu einem in sich unlebendigen Gegenstand, welcher, weil rein ideeller Natur, allemal weniger ist als er selbst; nur in der Religion hat er

ein Verhältnis zu einem Wesen, welches allein unbedingt ist. Aber dieses höchste aller Verhältnisse kann nur bestehen als ein vom Menschen freigewolltes und immer neu gewolltes: Gott vermag selbst das Höchste nicht, nämlich den Menschen mit Gott zu erfüllen, wenn der Mensch nicht will. Darum weil der freie Wille qualitativ unendlich sein kann in einem einzigen Punkt, ist er fähig, sich dem göttlichen Willen entgegenzustellen.

Wohl verhalten sich beide schöpferisch, die Phantasie wie der Wille; aber der Wille steht höher als die Phantasie, weil er loszukommen vermag von allen Hindernissen und von sich selbst. Die Phantasie kann nur neue Ideale im schönen Schein erzeugen, der Wille aber kann einen Menschen umwandeln oder neuschaffen. Sowie die Religion ausgeht vom Willen zum Leben, so erreicht sie auch in dem völlig befreiten Willen ihre Vollendung. Religion ist der in der Gemeinschaft mit Gott verlangte und erlangte Seligkeitswille. Den Gehalt dieser Religion kann Gott geben — bis auf eins: den in sich selbst guten Willen. Sowie nur er selbst sich hervorbringen konnte als den Guten, so auch kann der Teilwille des Menschen allein sich selbst bewirken, nämlich als wirklichen Willen. Darin liegt die ungeheure Bedeutung der Freiheit.

Erst von diesem Gesichtspunkte aus begreift man, dass sich Goethe zur Naturwissenschaft, Schiller aber zur Geschichte hingezogen fühlen musste. Für Goethe war eben das gesetzmässige Wirken, für Schiller das freie Handeln die Hauptsache. Goethe erfasste mehr den in der Natur wirksamen Geist, Schiller hingegen legte den Nachdruck auf den über die Natur erhabenen Geist. Die eine Richtung befähigte Goethen zum grössten Lyriker auf dem Gebiete der Empfindungslyrik, die andere Schillern zum grössten deutschen Dramatiker. Für Goethes Lebensarbeit ist typisch sein eigener Ausspruch: „Der Mensch ist nicht geboren, die Probleme zu lösen; wohl aber zu suchen, wo das Problem angeht, und sich sodann in den Grenzen des Begreiflichen zu halten.“ So bleibt er überall gern vor dem Unerforschlichen stehen, während Schiller gewissermassen dem Himmelreich der Wahrheit Gewalt anthun möchte. Goethe ist der grösste Meister in der Welt des Kleinen, und in sie hat ja die heutige Naturwissenschaft immer mehr Licht gebracht. Er hat das feinste Auge und Ohr für alle die Symbolik, welche die göttliche Vernunft in die unbewusste Gesetzmässigkeit und in die Formenwelt der Natur hineingelegt hat („Alles Ver-

gängliche ist nur ein Gleichnis“); er verleiht dem geheimnisvollen Weben der Natur eine unnachahmliche Sprache, er lässt uns die Natur als Spiegel der göttlichen Herrlichkeit erkennen, wie kaum ein anderer Dichter.

Damit hängt eng zusammen seine Grösse als Lyriker. Hier offenbarte Goethe eine Unmittelbarkeit und Reinheit des Empfindens wie kein zweiter: er zieht gewissermassen die Seele aus den Dingen und lässt uns diese Seele einatmen. Man hat Goethe den grössten Lyriker aller Zeiten genannt. Wenn man die Lyrik beschränken will auf die Natur- und Liebespoesie, und wenn man die Goetheschen Erzeugnisse dieser Arten wiederum zurückführt auf eine sehr kleine Anzahl seiner Gedichte, so ist das richtig. Man übersehe hierbei aber nicht, dass Goethe, der unerreichte Meister des Reims und der metrischen Formen im Bunde mit der grössten Natürlichkeit, dass derselbe Goethe doch den Reim wegwirft, sobald sich seine Lyrik in jene Höhen erhebt, in welchen Schiller heimisch ist (Gesang der Geister über den Wassern, Mahomets Gesang, Prometheus, Grenzen der Menschheit).

Sodann aber müssen wir die bei der Goethe-Aristokratie herkömmliche Überschätzung der Lyrik überhaupt sowie die Geringschätzung der Schillerschen Lyrik auf das entschiedenste ablehnen. Wir würdigen vollkommen die innere Unendlichkeit im Kleinen, worin die Empfindungslyrik Goethes unerreicht ist und wohl für immer bleiben wird; aber so lange noch Handlung mehr ist als Stimmung, so lange wird auch ein Schillersches Drama der Reifezeit als ein höheres dichterisches Gebilde zu gelten haben, als die kleine Anzahl von wahrhaft vollendeten Goetheschen Liedern, Wem fällt es denn ein, die Kapelle der Kathedrale, die Suite der Symphonie, das Sittenbild dem Gesichtsbild als ebenbürtig an die Seite zu stellen? Das vermöchte nur eine Ästhetik, welche das Wesen des Schönen einseitig in die Form setzt, und weder vom bestimmenden Gehalt noch von verschiedenen Werten geistiger Gehalte etwas wissen will. Diese Ästhetik wäre philosophisch so ungeschult, dass sie eine Erscheinung ohne zu Grunde liegende Substanz für möglich hielte.

Wir unsrerseits gehen von dem Satze aus, dass die Gehalte eine Stufenleiter von Werten bilden, und dass den je höheren Gehalten auch je reichere und wertvollere Formen entsprechen müssen. Nun aber sind Ideen ein höherer geistiger Gehalt als Stimmungen, mit

Vernunft und Willen gesättigte Gefühle sind mehr als blosse Empfindungen, ein dichterisches Verkörpern der höchsten Ideale ist mehr als das bezauberndste Spiel der ganzen Natur- und Liebeslyrik. Darum stellen wir die sogenannte Gedankenlyrik des gereiften Schiller nicht bloss neben, sondern geradezu über die Empfindungslyrik Goethes. Ist in den vollendetsten Erzeugnissen der Schillerschen Gedankenlyrik der höchste geistige Gehalt vermählt mit ebenbürtiger Form, dann bedeutet auch Schillers Leistung mehr als diejenige Goethes. Will man inne werden, was Schiller in seiner Gedankenlyrik erreicht hat, dann vergleiche man nicht bloss die Allegorien und Personifikationen des zweiten Teils des Faust, sondern auch die in diesen Zusammenhang gehörigen Poesien des ersten Teils mit den bedeutendsten Schöpfungen der Schillerschen Gedankenlyrik. Bei Goethe treffen wir überall auf eine meisterhafte Einzelform, besonders in seinen dichterischen Verklärungen des Pantheismus; bei Schiller ist nicht bloss alles Gedankenhafte einer höheren philosophischen Weltanschauung aufgezehrt durch eine grandiose Gesamtform, sondern auch zur wesenhaften Wahrheit umgeprägt. Nur darum, weil Schiller ein Idealist ersten Ranges war, vermochte er in dieser Weise den höchsten Glanz der Sprache, den reinsten Adel der Gesinnung, und eine erhabene Tiefe der Gedanken zur unmittelbaren Einheit zu verbinden. Bei ihm ist ein gewaltiger Reichtum von Ideen und von Bildern getragen vom Paradiesesstrom einer wonnevollen Begeisterung; seine Ausprägung von religiösen, sittlichen und ästhetischen Idealen zum reinsten Gold einer Bilderwelt lebt nicht zum zweiten Male in der Weltlitteratur. Schiller hat hier den schwersten Problemen, dem abstraktesten Gedankenmaterial eine Anschaulichkeit ohnegleichen, die Lebenswärme persönlicher Empfindung verliehen; aber auch hier steht alles im Dienst seines Lebenszwecks: diese Poesie stammt aus der höchsten Freiheit des Denkens, des Fühlens und des Wollens, und darum führt sie auch Andere zu ihr hin.

Anders verhält es sich bei Goethe. Er erhebt sich wohl zu der sogenannten praktischen Sittlichkeit und Lebensweisheit, aber er ist weit davon entfernt, ein sittlich schöpferisches Handeln von freien grossen Persönlichkeiten in der Geschichte voll zu würdigen. Er bleibt stehen bei einem Gegensatz von menschlicher Vernunft und Natur, während der Gegensatz zwischen Wille und Wille für ihn zurückbleibt; er möchte wohl das Leid künstlerisch krystallisieren

und neutralisieren, aber er begreift nicht, dass das Weh und das Böse nur durch ein Ineinander von göttlichen und menschlichen Thaten überwunden werden kann und soll. So entwickelt er wohl eine ungeheure Arbeitsfreudigkeit für diese irdische Welt, sowohl der des Geistes wie der Natur; aber er empfindet dabei nicht die Heimatssehnsucht, das Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit wie Schiller.

Goethes Stärke auf wissenschaftlichem Gebiet sind einzelne Zweige der Naturwissenschaften, nicht etwa die Kunstgeschichte oder gar die Ästhetik. Soweit von einer Entwickelung seiner ästhetischen Grundanschauungen überhaupt die Rede sein kann, findet bei ihm mehr ein Eingehen auf die Anregungen Schillers statt als ein eigenes Hervorbringen; seine rein kunstgeschichtlichen Urteile sind richtig, soweit sie aus dem begeisterten Instinkt des Genies herfliessen, aber sehr mangelhaft, sobald sie im Gewande der selbstbewussten Theorie auftreten. Auf naturwissenschaftlichem Boden aber hat Goethe nicht bloss ein umfängliches Wissen sich erworben, sondern auch selbständig geforscht und gedacht. Mit Ausnahme seiner Farbentheorie hat er durch dichterisch-philosophische Ahnung mehrere Grundgedanken von weittragender Bedeutung erfasst und mit den Mitteln seiner Zeit glänzend bewiesen.

Diese Stärke in den Naturwissenschaften hat aber zu ihrer Kehrseite eine sehr fühlbare Abwendung von der Geschichte. Man begreift nicht, wie ein Zeitgenosse von Lessing, Herder und Schiller, also ein mit den Ausführungen der Leibniz'schen Geschichtsphilosophie sattsam bekannter Mann, so teilnahmlos der Weltgeschichte und besonders der damaligen Geschichte seines Vaterlandes gegenüber stehen konnte.

Soweit es sich hier um einzelne Äusserungen Goethes handelt, sind seine „Maximen und Reflexionen“ sehr ergiebig, dann auch seine „Sprüche und Reime“. Darin hat er eine ausserordentliche Lebenserfahrung niedergelegt; er spielt förmlich mit dem Ausdruck und trifft überall in seiner praktischen Lebensweisheit den Nagel auf den Kopf. Goethe wird hier nie gewöhnlich, noch seltener aber wirklich tief: die kurze schlagende Form seiner Aussprüche packt mehr als der darin niedergelegte Gedankengehalt. Dort sagt er: „Das Beste, was wir von der Geschichte haben, ist der Enthusiasmus, den sie erregt“ (I.). „Geschichte schreiben ist eine Art, sich das Vergangene vom Halse zu schaffen“ (II). „Es ist die Pflicht des Historikers, das Wahre

vom Falschen, das Gewisse vom Ungewissen, das Zweifelhafte vom Verwerflichen zu unterscheiden" (III). „Napoleon, der ganz in der Idee lebte, konnte sie doch im Bewusstsein nicht erfassen; er leugnete alles Ideale durchaus, indes er es eifrig zu verwirklichen trachtete. Er gefällt sich zu bekennen, dass er dem Weltgange eine frische Anregung, eine neue Richtung gegeben habe" (IV). „Es ist mit der Geschichte wie mit der Natur: je tiefer man ernstlich eindringt, desto schwierigere Probleme thun sich hervor."

In dem letzten Ausspruch klingt ja die Gleichstellung von Naturgeschichte und Weltgeschichte deutlich an; es hat auch eine Anzahl hervorragender Historiker der Neuzeit den Gedanken durchzuführen versucht, dass in der Geschichte nur eine höhere Naturnotwendigkeit oder wohl gar nur ein gewöhnlicher Empirismus herrsche. Aber alle Versuche dieser Art sind jetzt als gescheitert zu betrachten, und man kehrt zurück zu der Lessing-Herder-Schillerschen Auffassung der Weltgeschichte. Die Stellung aber, welche sich Goethe zur Geschichte gegeben hat, schliesst nicht bloss einen intellektuellen, sondern auch einen sittlichen Mangel ein. Die Geschichte zog ihn besonders da an, wo er sich Kunstwerke, anziehende Bilder daraus hervorbilden konnte; im übrigen war sie ihm „Klatsch" (Urteil gegen Riemer, im Jahre 1811). Ganz ähnlich äussert er sich gegen Kanzler Müller im Jahre 1824: „Die Weltgeschichte ist eigentlich nur ein Gewebe von Unsinn für den höheren Denker, und wenig aus ihr zu lernen!" Goethes Verurteilung der französischen Revolution lässt sich begreifen; schlechthin unverzeihlich aber bleibt seine Vergötterung Napoleons, sowie sein passives Verhalten nach der Schlacht bei Jena und während der Freiheitskriege. Für das Aufflammen des nationalen Geistes in Deutschland hatte er kein Verständnis, ja sogar Spott; im Körnerschen Haus zu Dresden prophezeite er dem jungen Körner, dass die Deutschen die Ketten Napoleons doch nicht zerbrechen würden; die Teilnahme von Professoren und Studenten an dem Freiheitskriege von 1813 beklagte er, weil dadurch die Wissenschaften gestört würden. Unerhört ist solch eine Selbstsucht, welche die wissenschaftliche und künstlerische Beschaulichkeit der Aufopferung für das gemeinsame grosse Vaterland vorzieht. Aber selbst diese Bezeichnung reicht nicht aus, wenn Goethe um dieselbe Zeit das Lied dichtete: „Ich hab' mein Sach' auf nichts gestellt", und gegen seine Umgebung äusserte: man müsse sich in dieser traurigen Zeit (Ende 1813) auf alle Art zerstreuen!!

Der Nerv der Goetheschen Weltanschauung wird blossgelegt in dem berühmten Gespräch mit Luden (Ende des Jahres 1813). Dort äusserte er: „Glauben Sie ja nicht, dass ich gleichgiltig wäre gegen die grossen Ideen von Freiheit, Volk, Vaterland. Auch liegt mir Deutschland warm am Herzen. Das deutsche Volk verspricht eine Zukunft, hat eine Zukunft; das Schicksal der Deutschen ist noch nicht erfüllt. Aber die Zeit, die Gelegenheit vermag ein menschliches Auge nicht vorauszusehen und menschliche Kraft nicht zu beschleunigen oder herbeizuführen. Uns Einzelnen bleibt inzwischen nur übrig, einem jeden nach seinen Talenten, seiner Neigung und seiner Stellung, die Bildung des Volkes zu mehren u. s. w." Im Angesicht einer solchen Auffassung ist wohl die Frage erlaubt: wo wäre denn Deutschland geblieben, wenn es keinen Luther und keinen Bismarck, sondern nur Goethesche Phantasiemenschen zu Führern gehabt hätte? Goethe will durch „Bildung" eine neue Zukunft herbeiführen helfen; für grosse Thaten des Gewissens und des Willens, des Glaubens und der Freiheit hat er weder Sinn noch persönliche Kraft. Heutzutage ist man vollberechtigt, die Frage so zu stellen: Was hat denn mehr zur Befreiung Deutschlands, zur nationalen Wiedergeburt beigetragen: die Empfindungslyrik Goethes oder die Gedankenlyrik Schillers, die Goetheschen Romane oder die Schillerschen Dramen? Wer hat mehr männliche Charaktere gebildet, Schiller oder Goethe? Die Goethesche Empfindungswelt, das Goethesche ästhetische Verhalten zu den Menschen und Dingen führt bei kleineren Geistern, als Goethe war, direkt in den verderblichen romantischen Kultus des Weiblichen; nichts aber ist gefährlicher für eine grosse Nation als die zum System erhobene krankhafte Vergötterung der weiblichen Natur. Dieses krankhafte Aufbauschen der sogenannten erlösenden weiblichen Liebe tritt am grellsten bei Richard Wagner hervor, welcher in der Mehrzahl seiner Werke hin und her schwankt zwischen überspannter Idealisierung oder dämonischer Naturalisierung, so dass er nur selten den Ton der reineren Menschlichkeit trifft, wie in den Meistersingern. Die Goethesche ästhetische Verfeinerung und Veredelung kommt nur den oberen Zehntausend zu gute; wenn aber diese Verfeinerung nicht ihr Gegengewicht hat an Schillerscher Kraft, so führt sie nur zu leicht zu geistiger Entnervung, oder gar zu geistig-sinnlicher Schwelgerei. Eine Zeit oder Richtung aber, welche absichtlich Goethen über Schiller stellt, befindet sich auf abschüssiger Bahn; Goethe darf nur mit Schiller

zusammen genossen werden, ohne diesen birgt sein Kultus eine Gefahr in sich.

Goethe bleibt stets nur ein grosser Künstler, während Schiller etwas von einem Reformator hat; für Goethe existiert nur der einzelne Mensch, d. h. der gebildete Mensch der Kunst und Wissenschaft, beziehentlich deren Vereinigungen; für Schiller ist ein Volk als Gesamtpersönlichkeit wichtiger als der Einzelne. Goethe ist am grössten da, wo er den Einzelnen durch sein künstlerisches Spiegelbild erfreuen will; das aber ist immer nur in engerem Kreise möglich. Goethe ist reicher als Schiller im instinktiven Bilden, Schiller im bewussten Schaffen. Schiller ist ohne Zweifel der Grössere in der begrifflichen Durcharbeitung, in der ästhetischen Kritik, in philosophischen Beweisen. Goethe bringt es ähnlich wie die Natur zur grossen plastischen Anschaulichkeit, Schiller verleiht uns eine erhebendere innere Gewissheit. Goethe ist mehr das Organ des in ihm und durch ihn wirkenden Allgeistes, dessen unendliche Perspektive uns aus Goethes vollendetsten lyrischen Gedichten geheimnisvoll entgegendämmert; Schiller hingegen beherrscht mehr mit vollem Bewusstsein die Tiefen seines eigenen Geistes und behauptet gegenüber dem göttlichen Geist zugleich seine Selbständigkeit. Goethes dichterisches Reich erhöht unsere Freude an der Herrlichkeit dieser Welt; aber die rein persönliche, befruchtende Geistessubstanz wird uns durch Schiller ungleich mehr zu teil. Für Goethe ist das Höchste die Einheit von Geist und Natur, oder vielleicht richtiger: die Geisteswelt ist ihm nur eine höhere Naturwelt; für Schiller ist die Welt der Freiheit eine völlig neue, eigenartige, die eigentlich göttliche. Goethe betont mehr das Bedingtsein des Menschen durch seine Natur und durch die Verhältnisse, Schiller hingegen mehr die Selbstbefreiung des Menschen von diesen äusseren Einflüssen, das Schöpferische des sich selbst bestimmenden Willens. Der Realist Goethe bringt es bis zur höchsten Vergeistigung und in diesem Sinne auch Vergöttlichung des Menschlichen; der Idealist Schiller aber strebt nach einer Menschwerdung des Göttlichen.

Schiller wurzelt mit seinem ganzen Menschen in dem von Leibniz begründeten, von Lessing und Herder versuchsweise weitergeführten Grundgedanken der modernen Philosophie, dass die Geschichte der Philosophie nur ein Ausschnitt sei aus der Philosophie der Geschichte. Man kann geradezu sagen: es ist das Wesen und die Aufgabe der

neueren deutschen Philosophie, die physische und die geschichtliche Weltansicht als Glieder eines Gegensatzes durchzubilden und unter einer höheren Einheit zusammenzufassen. Das Prinzip der physischen Weltansicht ist die Vernunft des unbewussten Geistes mit ihrer Gesetzmässigkeit, das Prinzip der geschichtlichen Weltansicht ist die Freiheit des bewussten Geistes. Weder ist alles bestimmt durch das Denken allein, wie Hegel will, noch durch die Natur allein, wie Schelling will, noch durch den sittlichen Endzweck allein, wie Kant-Fichte will, sondern auf der Grundlage der Natur oder des unbewussten Geistes erbaut sich die Geschichte, welche zunächst doch nur als Naturprozess höherer Ordnung eine Selbstentfaltung des unbewussten Geistes ist; nur in der Minderzahl der führenden Geister erhebt sie sich zu einem wirklichen Handeln des bewussten Geistes.

Es leuchtet ein, dass ein Dichter, welcher so zur Geschichte steht wie Goethe, kein wirklicher Dramatiker sein kann. Die Seele des Dramas ist eine Handlung, welche aus inneren persönlichen Thaten hervorgeht und sich in äusseren Thaten durchsetzt. Eine blosse Aneinanderreihung von dramatisierten Vorfällen, ein blosser Wechsel der Situationen ist noch lange keine einheitliche in sich geschlossene, von einer Grundidee durchwaltete Handlung. Solche Thaten und Handlungen sind nicht etwa nur die äusserlich sichtbar werdenden und von äusseren Folgen begleiteten. Es sind auch innere, ja sogar zunächst innere; denn äussere Werke oder Leistungen haben nur insoweit Wert oder Unwert, als sie aus inneren Thaten hervorgegangen sind. Aber es müssen auch wirkliche Thaten, wirkliche Handlungen sein, in welche sich die freie persönliche Entscheidung des Willens hineinlegt. Bloss seelische Prozesse sind als solche noch keine Handlungen, der blosse Abschluss eines seelischen Prozesses ist noch keine That. Die einem wirklichen, einem grösseren Drama zu Grunde liegende Handlung muss hervorgehen aus einem Ineinander von gegensätzlichen Handlungen, von Spiel und Gegenspiel, von Thema und Gegenthema. Nur der innere Triumph über den Widerstreit entgegengesetzter Willensrichtungen macht den Helden zum Helden.

Das dramatische Drama hat eine grosse formale Verwandtschaft mit den höchsten Aufgaben der neuzeitigen Architektur. In dieser kommt in erster Linie alles an auf die Komposition eines Bauwerkes, dann erst fallen die Verhältnisse der Bauglieder ins Gewicht, und erst an dritter Stelle steht die Dekoration — gewissermassen die reiche

Instrumentierung der thematisch durchgeführten Haupt- und Nebengedanken. Die Raumbeherrschung der neuzeitigen Architektur ist nicht bloss Raumüberspannung, sondern noch mehr Raumgliederung und Ineinandergliederung von relativ selbständigen Raum-Organismen; sie ist einheitliche Verknüpfung von realen Gegensätzen, doch so, dass diese Einheit nur in der Form eines idealen Kernpunktes oder Schwerpunktes existiert.

Ganz dieselbe verwickelte Aufgabe hat das dramatische Drama zu lösen, nur auf einer ungleich höheren Stufe. Es ist allerdings eine ungeheure Aufgabe, bei einem grossen monumentalen Bauwerk jedes Bauglied als eine individuelle Grösse nach Mass und Form und Farbe für das Ganze zu gestalten; aber das lässt sich doch wesentlich mit dem Verstande berechnen, wenn auch die Dekoration ein Vorspiel der Freiheit ist. Aber eben diese Freiheit als eine von Willkür wie von starker Notwendigkeit gleich weit entfernte zum Mittelpunkt eines Dramas zu machen, sie in leibhaftigen Menschen in allen gebotenen Abstufungen durchzuführen, das ist unendlich schwerer als die Konstruktion eines Bauwerkes.

In diesem Sinne kann man bei Goethe von wirklichen Dramen gar nicht reden. Eine Anhäufung von Szenen, welche äusserlich durch einen Namen verbunden sind, ist noch kein Drama (Götz von Berlichingen); dramatisierte Seelengemälde wie Clavigo, Egmont, Tasso ersetzen nicht die dramatisch entwickelte Handlung. Wir möchten ein Kunstwerk wie den Tasso um keinen Preis entbehren, aber es ist in seinem Bau doch nichts weiter als eine herrliche Episode. Die Iphigenie enthält schon etwas mehr ein Ineinander von äusserer und innerer Handlung, oder vielmehr: das Schwergewicht dieses Schauspiels fällt in die innere Handlung, welche bei Orest mehr als Prozess, bei Iphigenie mehr als sittliche That erscheint. Faust enthält eine überwältigende Fülle von Poesie und von Gedanken, ist aber hinsichtlich seines Aufbaues doch nichts weiter als eine Reihe von Situationen, durch welche der Held hindurchgeführt wird. Auch fehlt selbst den herrlichsten Szenen die dramatische Schlagkraft. Sowie Mephisto seiner Idee nach nur eine Personifikation des Bösen sein kann, so ist auch Faust nicht eigentlich ein individueller, sondern ein Universalmensch, mehr ein Typus als eine Person. Das alles aber kann ein begabter Dichter leichter hervorbringen, als wirkliche Menschen in einem wirklichen Drama; und aller Glanz der Poesie wiegt schliess-

lich die Summe einer wirklich dramatischen Handlung und der in ihr sich bewegenden dramatischen Charaktere nicht auf.

Man hat gesagt: Goethe verstehe besser zu motivieren als Schiller. Das könnte nur gelten vom Roman, auf dessen Gebiet Schiller sich so gut wie gar nicht versucht hat, welchen er bekanntlich nicht für eine poetisch vollwertige Leistung gelten lassen wollte. In Goethes „Wahlverwandtschaften" sind allerdings die psychologische Begründung und Entwicklung geradezu klassisch vollendet; aber dies gelang Goethen nur darum in so hohem Grade, weil jener Roman doch mehr den Umfang einer Novelle hat, und weil Goethe nur passive Naturen schildert. Da wo er im sozialen Roman (Wilhelm Meister) ein grosses Ganze umspannen soll, da bringt er es wohl zu einer vortrefflichen Grundidee und deren Erweisungen, der Held aber wird mehr gemacht durch die verschiedenen Situationen, als dass er sich selbst fertig brächte durch Handlungen.

Wichtiger ist uns noch folgendes. Selbst die feinsinnigste Psychologie der menschlichen Leidenschaft ist im Roman für einen begabten Dichter leichter durchzuführen, als die Motivierung der Handlung und die Zeichnung der Charaktere in einem wirklichen Drama. Während die Novelle und der kleinere Roman gerade darin ihre Stärke haben, dass sie das Irrationale des menschlichen Seelenlebens wirklich zu erfassen und zu umspannen suchen, darf gerade dieses letzte entscheidende Etwas im Drama nur durchscheinen. Die wirklichen Thaten im Drama stehen auf der Spitze dieses irrationalen, selbst für Gott unberechenbaren Etwas; gleichwohl müssen, wie die Störungen der Planetenbahnen, auch diese schwankenden Grössen in die innere Notwendigkeit der Handlung des Dramas aufgenommen werden. Das Drama als Tragödie wie als Schauspiel darf die Motive nicht völlig blosslegen, sondern nur in einem durch die Theorie nicht vorher zu bestimmenden Grade andeuten. Endlich, wo der Roman nur Wechselwirkungen schildern kann, spitzt sich das Drama zu auf die Versöhnung von Gegensätzen, oder gar die Überwindung eines Gegenteils.

Was nun die eigentlich dramatische Handlung anlangt, so erhebt sich Goethe nicht über das handlungsarme antike Drama; er ist weit entfernt von einer Verschlingung und Lösung gegensätzlicher Handlungen, wie sie Shakespere und Schiller in einen einzigen grossen dramatischen Strom einmünden lassen. Eben diese einheitlich ge-

schlossene Durchführung einer auf Gegensätzen beruhenden dramatischen Handlung ist eine grössere Leistung, als aller Glanz der blossen Poesie. Alle Instrumentenpracht einer „symphonischen Dichtung“ muss verschwinden vor der thematischen Durchführung einer organisch aufgebauten Symphonie; eine durchkomponierte grosse Arie von Mozart oder Beethoven ist mehr wert als ein Akt voll Wagnerschen Sprechgesanges; die dramatische Wucht eines echten Historienbildes hat mehr zu bedeuten als die Farbenfanfaren einer Legion von Allegorien. Gewiss ist selbst dann die Aufrollung von weltgeschichtlichen Szenen etwas Grossartiges, wenn sie hervorgebracht wird allein durch einen Allmachtswillen; aber unvergleichlich grösser ist die Tragik einer Weltgeschichte, welche zugleich mit der menschlichen Freiheit am Erlösungsprozess der Menschheit arbeitet; unendlich schwieriger ist eine Weltregierung, welche sich aus dem Gegensatz des göttlichen und des menschlichen freien Willens zusammensetzt. So auch ist das wirklich dramatische Drama im Sinne Schillers die höchste Leistung der Poesie, weil es nicht bloss ein Riesengemälde wie Goethes Faust ist, sondern eine göttlich-menschliche Handlung, deren Achse die Freiheit ist.

V.

Goethe als Typus des „unbewussten“ Geistes.

Die Ausführlichkeit der voranstehenden Darlegungen war nötig, um eine gesicherte Grundlage zu erlangen für den obersten aller Gesichtspunkte, unter welchen Goethe und Schiller von uns betrachtet werden können. Es genügt uns nicht, Männer von einem Jahrhunderte umfassenden geistigen Einfluss nur als Gipfel eines litterargeschichtlichen Zusammenhanges aufzufassen und daran eine rein ästhetische Würdigung ihrer Werke zu reihen. Wir müssen vielmehr dazu fortschreiten, hinter ihren Dichtungen den Menschen möglichst tief zu ergründen und in diesem wieder das einheitliche geistige Band, die alles tragende Weltanschauung zu erkennen. Gewiss ist der geistige Kern von zwei so bedeutenden Persönlichkeiten schwer zu bestimmen; da er aber eine unberechenbare kulturgeschichtliche Wirkung ausübt, so muss er gefunden werden. Mindestens die Hauptwerke der beiden Dichter müssen die Grundzüge der beiderseitigen Weltanschauung an sich tragen, und von diesen Grundzügen aus muss schliesslich der ganze Mensch beurteilt werden. Es macht hierbei nur einen Unterschied der Form, nicht aber der Sache, ob Goethe und Schiller für ihre eigene Person diese Weltanschauung als unmittelbare Einheit von Gedanke und Bild erzeugten wie Goethe, oder ob sie dieselbe teilweise loslösten als eine philosophisch abstrakte von den poetischen Verkörperungen wie Schiller. Auch bleibt die wesentliche Einheitlichkeit dieser Weltanschauung gewahrt, wenn die Träger derselben verschiedene Entwicklungsstufen durchlaufen, wobei sie Einseitigkeiten überwinden und sich geistig immer mehr bereichern. Allerdings scheint der junge Goethe hiervon eine Ausnahme zu machen, weil die Weltanschauung seiner frühen Jugend zu derjenigen der übrigen drei Viertel seines Lebens in Widerspruch steht; sieht man aber genauer zu, so findet man, dass seine eigenen, ihm nicht kirchlich überlieferten

Empfindungen und Anschauungen schon in seiner Knabenzeit wesentlich dieselben sind wie in seinen späteren Jahren.

Wenn wir hier Goethen als den urbildlich dichterischen Vertreter des „unbewussten“ Geistes bezeichnen, so erinnert dieser Begriff lebhaft an denjenigen der „Natur“, als deren genialste Erscheinung Goethe unzählige Male gepriesen worden ist. Wenn „Natur“ nur so viel bedeuten sollte wie Natürlichkeit, Einfachheit, Objektivität und dergl., so wäre damit ziemlich wenig gesagt; man könnte mit demselben Rechte den Reichtum, die Herrlichkeit, die Lebensfülle der Natur in Goethe finden. Goethe selbst hat wohl die Natur zum Stich- und Schlagworte seines Lebens erwählt, hat aber viel mehr in diesen Begriff hineingelegt, als derselbe eigentlich tragen sollte.

Im Sinne der heutigen Naturwissenschaft bedeutet „Natur“ nicht bloss die stoffliche Erscheinungswelt der Erde, sondern das Universum überhaupt, sofern es zerfällt in die sich gegenseitig bedingenden Teile der unorganischen und der organischen Natur. Erstere wird erfüllt von Bewegungsvorgängen, und birgt in sich nur Verkettungen von Ursachen und Wirkungen; letztere wird beherrscht von dem Begriff des Lebens und all seinen zahllosen Abstufungen, mit ihm aber auch von Zweckbeziehungen. Jedenfalls ist die ganze Natur eine einzige grosse Verbindung von Kräften; je reicher deren Zusammensetzung wird, um so mehr nähert sich ein solcher Komplex dem Begriff dessen, was einige Philosophen bald Seele oder Geist, bald Wille genannt haben. Das Richtige dürfte sein, der stofflichen Welt Endlosigkeit zuzuschreiben, und von einer Beseelung des Stoffes zu reden, welche sowohl Vernunft wie Willen in der Form der unbewussten Naturseele in sich vereint. Diese Ausdrücke „Vernunft“ und „Wille“ sind freilich nur missbräuchlich vom persönlichen Geist des Menschen übertragen auf die Natur; immerhin sind sie dann statthaft, wenn die Welt des Stoffes oder der Leiblichkeit als gleich ewig wie die des reinen Geistes angenommen werden und eine Wechselwirkung zwischen beiden stattfinden soll. Eine solche wäre eben unmöglich, wenn nicht der Stoff, höher hinauf die organisierte Leiblichkeit, die Vorstufe dessen enthielte, was im Menschen als persönlicher Geist auftritt.

Wenn freilich diesem unbewussten Geiste des Universums Absolutheit d. h. Unbedingtheit zugeschrieben wird, so ist dies ein Fehler; das Universum ist wohl endlos, aber nicht unendlich. In sich selbst unendlich, unbedingt, anderes schlechthin bedingend, kann nur der

reine (persönliche) Geist sein. Weder kann der unbewusste Geist der Natur noch auch die Idee (die reine Daseinsmöglichkeit) für sich allein „absolut“ genannt werden, denn weder der eine noch die andere können Grund ihrer selbst sein. Weder der endlose unbewusste Geist, noch auch im reinen Geist die Vernunft, oder der Wille, oder das Gemüt für sich allein sind absolut, sondern nur das recht abgestufte Ineinander und Miteinander derselben. Was aber unbewusster Allgeist genannt wird, ist nichts weiter als die Innenseite der Natur, der Welt des Stoffes oder der Leiblichkeit.

Derjenige Begriff von (unbewusstem) Geist oder von (beseelter) Natur, welchen einst die Griechen in all seiner Herrlichkeit nach allen Seiten hin praktisch erwiesen haben, welchen dann wieder in philosophischer Zuspitzung Spinoza durchgeführt hat, ist auch derjenige, welcher dem Goetheschen Begriff der „Natur“ zu Grunde liegt. Ob man Goethen bald einen wiedergebornen Griechen, bald einen Spinozisten oder Pantheisten, bald einen Schellingianer genannt hat, das bleibt sich im Grunde gleich; das alles sind nur Spielarten einer und derselben Grundrichtung seines Geistes, zu welcher in seinem hohen Greisenalter einzelne theistische Aussprüche als Anhängsel hinzutreten, ohne das Goethesche Gesamtgepräge wesentlich zu ändern. Nur dann, wenn Goethe diese Grundrichtung hatte, konnte er der grösste Dichter der „Natur“ oder des „unbewussten“ Geistes sein, welcher je gelebt hat; seine Universalität, seine Einfachheit und Wahrheit in allen naturhaften Empfindungen, seine Bilderwelt, sein Formenreichtum, seine Erfahrung sind unvergleichlich. Wenn nicht „die Natur“ eine ewige Bedeutung hätte, so könnte auch nicht der Zauber des Goetheschen Geistes so gross sein, als er thatsächlich ist; so sehr wir aber für die Natur als wesentliches Glied, als Teil diese Bedeutung fordern, so sehr verwerfen wir jede Verabsolutierung der Natur oder des unbewussten Geistes. Wenn Spinoza und alle nachfolgenden Philosophen ebenso wie Goethe die Ausdrücke Liebe, Freiheit, Gemüt, Sittlichkeit, Tugend, Frieden, Versöhnung und dergl. brauchen, so geben sie ihnen eine ganz andere Bedeutung, als wenn Philosophen der Kant-Fichteschen Richtung oder auch evangelische Theologen der Richtung des mittleren Luther sie anwenden. In der ersteren Klasse werden alle diese Begriffe bestimmt vom Urbegriffe der Natur oder des unbewussten Geistes und haben daher mehr einen vorsittlichen oder negativen oder bloss formalen Inhalt; hingegen in

der zweiten Abteilung der Denker, Schiller voran, gewinnen diese Begriffe einen ganz anderen Inhalt, weil sie von dem Urbegriffe der Freiheit aus bestimmt werden. Erst mit dem Begriff des reinen Willens bricht auch derjenige der reinen Sittlichkeit, der reinen Idee des Guten im Unterschiede von der Idee des Schönen, hindurch; dieser reine Wille aber entspricht formal dem rechtfertigenden Glauben der evangelischen Kirche.

Wie der unbewusste Geist oder die Natur ihren höchsten Triumph in einem einzelnen Menschen, eben in Goethe, gefeiert haben, so auch in der heutigen Gesamtheit unter dem Namen der „Kultur“. Letztere ist nichts weiter als der reich entfaltete und hoch gesteigerte Naturbesitz des Menschen. Innerhalb dieser „Natur“ aber bilden die exakten Wissenschaften, die bildende Kunst, die Musik, die naive Poesie einen ungeheuern Geistesbesitz, welcher in der That das höchste irdische Gut bilden kann, wenn er vom Geiste der Humanität durchtränkt ist. Hierbei darf aber Eins nicht übersehen werden, und zwar das Wichtigste von allem: selbst die grossartigste Kultur ist als solche ebenso herzlos wie die Natur. Sie verbraucht unzählige Menschen als blosse Individualitäten, nicht aber schützt sie dieselben als Personen; die Menschen gelten ihr nur etwas als Mittel zur Verwirklichung des Bildungsprinzips, nicht aber als Selbstzwecke; die Kultur ist im Grunde nur um der oberen Zehntausend willen vorhanden, und alle übrigen nehmen nur mittelbar an ihr teil; sie kennt nur eine Auslese der Auslese, aber ihre Aristokratie des Geistes ist immerhin noch hundertmal besser als die Brutalität der Geldherrschaft.

Goethe setzt in seinen Geisteserzeugnissen überaus häufig das Wort „Natur“, wo Kant und Schiller von Gott reden würden. „Mensch sein“ heisst ihm „die sinnlich ästhetische Kultur erneuern“ (An Meyer, den 1. August 1796): „Der Zweck des Lebens ist das Leben selbst“. (An denselben, 8. Februar 1796): „Wär't ihr Schwärmer im stande, die Ideale zu fassen, o so verehrtet ihr auch, wie sich's gebührt, die Natur“ (Vier Jahreszeiten Nr. 52). „Soweit das Ohr, soweit das Auge reicht, du findest nur Bekanntes, das ihm gleicht; Und deines Geistes höchster Flug hat schon im Gleichnis, hat im Bild genug“, „Was kann der Mensch im Leben mehr gewinnen, als dass sich Gott = Natur ihm offenbare?“ (Gedichte III, 191). Gegen Eckermann äussert er (III, 255): „Fragt man mich, ob es in meiner Natur sei, der Sonne anbetende Verehrung (!) zu erweisen, so sage ich: durchaus! denn sie

ist eine Offenbarung des Höchsten, und zwar die mächtigste, die uns Menschenkindern wahrzunehmen vergönnt ist. Ich anbete (!) in ihr das Licht und die zeugende Kraft Gottes, wodurch wir allein leben, weben und sind.“ In den Unterhaltungen mit Kanzler Müller äussert er im Mai 1830: „Hinter jedem organischen Wesen steckt die höhere Idee; das ist mein Gott, das ist der Gott, den wir alle ewig suchen und zu schauen hoffen.“

Allerdings betrachtet Goethe die Natur nicht als einen seelenlosen Mechanismus, sondern als ein vom unbewussten Allgeist durchdrungenes Allkunstwerk (einen Kosmos!), in welchem er „die höchste Vernunft verehrt“ (Farbenlehre, historischer Teil). Er hat nicht bloss in einer Anzahl von kleineren Gedichten, nicht bloss in den berühmtesten Stellen des Faust, sondern sogar noch in einem Briefe an Jakobi vom 23. November 1801 ausgeführt, dass wir mit der Natur Eins seien. Die Natur ist ihm „ein grosses, unsterbliches Individuum“, unverbrüchliches Gesetz ist ihm, „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu suchen“ (Annalen).

Das Bedenkliche hierbei ist, dass er die von der Natur hergenommenen Begriffe auf das Gebiet der Sittlichkeit überträgt. Höchst gefährlich in seinen möglichen Folgerungen ist der Satz: „Ich glaube, dass alles, was das Genie als Genie thut, unbewusst geschehe.“ (An Schiller den 6. April 1801.) Wer bestimmt das: „als Genie‘, mit Sicherheit? Das ist ungefähr ebenso schwankend wie der Begriff des nur ex cathedra sprechenden unfehlbaren Papstes. Oder: „Ausserordentliche Menschen treten aus der Moralität heraus; sie wirken zuletzt wie physische Ursachen“ (Aphorismen von 1807). Diesen unbewussten Allgeist verwechselt er noch am Schlusse des Faust mit der „allmächt'gen Liebe, die alles bildet, alles hegt“. „Ew'ge Ruhe in Gott dem Herrn“ ist ihm gleichbedeutend mit „Alles Drängen (Naturdrang!), alles Ringen“ (Gedichte II, 394). Wie wenig er Schillers Freiheitsbegriff verstanden hat, geht hervor aus seinem Briefe an Schiller vom 5. Juli 1803, wo er schreibt: „Es bekommt uns ganz wohl, dass wir mehr an Natur als an Freiheit glauben, und die Freiheit, wenn sie sich ja einmal aufdrängt, geschwind als Natur traktieren.“ Also Schiller hat sich wohl der Goetheschen „Natur“ bemächtigt, hat sie als Bestandteil seiner Weltanschauung einverleibt, aber nicht hat umgekehrt Goethe sich zu dem höheren Standpunkte Schillers emporgeschwungen. Es ist eben leichter, die Vernunftgesetzlichkeit in

der Natur und die Phantasie in der Kunstwelt zu begreifen und zu geniessen, als die irrationale Freiheit zu verstehen und zu bethätigen!

Wenn nun Goethe sehr oft nachdrücklich betont, dass in der Natur zwischen Innerem und Äusserem kein Unterschied sei, wenn für ihn der allbeherrschende Hauptbegriff derjenige der Natur oder des unbewussten Geistes ist, so beweist er mit alle dem, dass für ihn das Weltprinzip das die Natur beherrschende Gesetz der Polarität (der Gegenüberstellung, des Gegenbildes, des Gegenstückes, der Selbstentzweiung einer und derselben Substanz) ist. Zu einem wirklichen Gegensatz von Substanz und Substanz, von Person und Person bringt er es selbst in seinem Faust nicht. Das Weltgesetz des Gegensatzes innerhalb des Reiches des Geistes tritt ihm nur als der Gegensatz von Schiller und Goethe, von Freiheit und Natur entgegen. Beide Glieder aber dieses Gegensatzes müssen so wesentlich verschieden von einander und doch wieder zusammengehörig sein, dass selbst die Vorsehung sie nicht in die reale Einheit der gleichen Substanz, sondern nur in die Einheit der Idee bringen kann.

Nun aber kann die Natur (oder der unbewusste Geist) nicht als das schlechthin Höchste, nicht als absolut angesehen werden, denn sie besteht aus lauter endlichen Einzelheiten; selbst eine unvorstellbar grosse Summe von endlichen Einzeldingen würde aber noch nicht etwas Absolutes, noch nicht einen Grund seiner selbst ergeben. Ein solches Unendliches muss gefordert werden als Massstab für die endlose Natur; es muss etwas geben, woran die Endlichkeit des Endlichen erkannt oder gemessen wird. Dieses Etwas darf nicht selbst wieder etwas endlich Gesetztes, sondern muss etwas Unendliches, etwas Sichselbstsetzendes sein. Auch diese Fähigkeit des Setzens neuer Anfänge muss in das Unendliche fortgehen nach vorwärts: zu der quantitativen Endlosigkeit der Natur, des unbewussten Geistes, der Vernunft-Phantasie muss sie das qualitativ unendliche Glied eines Gegensatzes bilden. So weist die Natur oder der unbewusste Geist (Vernunft-Phantasie), welcher es stets nur mit etwas Gegebenem zu thun hat, über sich hinaus auf eine Kraft, welche schöpferisch neue Anfänge zu setzen vermag. Dies kann nur der Freiheitswille einer selbstbewussten Persönlichkeit sein.

Erst dann, wenn die Freiheit des Willens als das Wesen des

Menschen begriffen und möglich gemacht wird; erst dann, wenn diesem freien Willen die Aufgabe gestellt und die Kraft verliehen wird, die höchste aller Ideen, die Idee des Guten, in sich und durch sich selbst zu verwirklichen: erst dann kann das wahrhaft Allgemeine (das Vernünftige) mit dem Individuellen wahrhaft geeint werden. Da nun aber kein Mensch Selbstzweck werden kann, wenn er sich nicht selbst dazu gemacht hat, so muss er vermöge seines freien Willens sich zur wahrhaften Person ausgestalten. Naturbestimmte Individualität ist jeder Mensch von Haus aus, gottebenbildliche Person kann er nur durch Selbstbestimmung werden. Auf der erstgenannten unteren Stufe ist er nur eine Funktion des unbewussten Geistes oder der Natur-Kultur, auf der zweiten höheren ist er eine Wiederholung Gottes im Kleinen.

Auf dem Gebiet der Kunst und Wissenschaft fordern und ergänzen sich beide Standpunkte, der der Natur und der der Freiheit. Auf dem ersteren ist nur ein Bearbeiten von etwas irgendwie Gegebenem, eine Veränderung, Reinigung und Bereicherung der Formen möglich; auf dem letzteren aber ist das Setzen oder Schaffen eines neuen Anfanges, eines neuen Gehaltes möglich. Darum ist der zweite Standpunkt der höhere; er ist es aber auch aus dem Grunde, weil wohl der Freiheitswille, der bewusste Geist, die Natur oder den unbewussten Geist zur Voraussetzung hat, aber nicht umgekehrt die Natur die Freiheit hervorbringen oder in sich aufbewahren kann. Auf dem Standpunkte der Natur oder des unbewussten Geistes sind wohl freiheitsähnliche Erscheinungen möglich, aber nicht wirkliche Freiheit, wohl ein Wirken, aber nicht ein Handeln.

Hiermit ist aber noch nicht genügend erklärt, warum der Standpunkt der „Natur“ einen so grossen Zauber auf die Mehrzahl der Menschen ausübt. Diese Macht liegt zunächst darin begründet, dass im menschlichen Geiste die Vernunftphantasie eher in Thätigkeit tritt, als der zielbewusste Wille, weil die erstere einen geringeren Einsatz von Kraft erfordert als die zweite. Sodann muss erst die Natur oder Vernunftphantasie eine Stoffwelt erfasst und bearbeitet haben, auf welcher sich die Freiheit als ihrer Grundlage erheben kann. Auch gewährt das unaufhörliche Spiel der Gestalten bildenden Phantasie dem Menschen eine grössere Ergötzung, als das Schaffen neuer Anfänge. Erst muss der Mensch die Herrlichkeit der „Natur“ in Ideen und Symbolen d. h. also in personartigen Gebilden, in Personifika-

tionen, geschaut haben, ehe er zur Erzeugung von wirklichen, rein geistigen Personen übergehen kann.

Sodann aber beruht der Reiz der „Natur“ oder des „unbewussten Geistes“ auch darin, dass in letzterem der Gegensatz der Idee der Wahrheit und der Idee der Schönheit als ein aufgehobener vorhanden ist. Die Einheit beider Ideen liegt darin, dass der menschliche Geist nur durch ein schauendes Denken sich ihres Inhaltes bemächtigt. Es ist also Schellings intellektuelle „Anschauung“ innerhalb der Grenzen des unbewussten Geistes vollkommen berechtigt. Schiller und Kant setzen diesen Gegensatz von Wahrheit und Schönheit — als Einheit gedacht — herab zum blossen Gliede eines höheren Gegensatzes, dessen anderes Glied die Idee des Guten oder die Welt der Freiheit, der reinen Sittlichkeit ist. Goethe aber bleibt bei dem ersten Gliede des Gegensatzes stehen, und begnügt sich damit, dieses erste Glied in der denkbar grössten künstlerischen Herrlichkeit auszugestalten. Wie Leonardo da Vinci alle streng wissenschaftlichen Studien schliesslich doch nur der Malerei dienstbar machen wollte, so liess auch Goethe seine naturwissenschaftlichen und kunstgeschichtlichen Studien in seine Poesie einmünden. Hierin beruht seine Stärke. Allerdings ist mit dem Begriffe des Raumes, der Zeit und der Zahl, an welche der Mensch als Kreatur ewig gebunden ist, auch ewig der Begriff der Natur gegeben: nie kann der Mensch die Grenzen der Natur überschreiten. Aber hinter und über der Natur muss etwas stehen, was nicht selbst Natur ist. Das ist nicht der Geist als Innenseite der Natur, sondern der Geist als Herr der Natur und seiner selbst. Eben hier setzt Schiller ein und ragt über Goethe empor.

Wie aber doch dieser Reichtum der „Natur“, sobald diese (monistisch) zum all-einen Weltprinzip erhoben wird, in relative Armut umschlägt auf dem Gebiete der Poesie, das zeigt Schiller an einer Stelle seiner Abhandlung: „Über naive und sentimentalische Dichtung“. Dort heisst es ebenso tiefsinnig wie wahr: „Der verschiedene Eindruck naiver Dichtungen (diese sind gleichbedeutend mit denen der Natur oder des unbewussten Geistes) beruht bloss auf dem verschiedenen Grade einer und derselben Empfindungsweise; selbst die Verschiedenheit in den äusseren Formen kann in der Qualität jenes ästhetischen Eindrucks keine Veränderung machen. Die Form sei lyrisch oder episch, dramatisch oder beschreibend: wir können wohl schwächer und stärker, aber (sobald von dem Stoff

abstrahiert wird), nie verschiedenartig gerührt werden. Unser Gefühl ist durchgängig dasselbe, ganz aus einem Element, so dass wir nichts darin zu unterscheiden vermögen."

Damit übrigens Goethes Begriff der „Natur" demjenigen Schillers verwandt sein konnte, war es nötig, dass Goethe die Natur weit über die Starrheit der Gesetzmässigkeit hinaushob, welche ihr „die mathematische Folge" des Spinoza aufgeprägt hatte. Sowie es ein gewaltiger Unterschied ist, ob man die „Entwickelungsgeschichte der Vernunft" mit Leibniz als eine stetige, rein kausale, oder ob man sie mit J. G. Fichte als eine zweckvoll bestimmte auffasst: so auch ist es etwas ganz anderes, ob man die Bewegungen eines spinozistischen Naturmechanismus in Verse umsetzt, oder ob man die Goethe-Schellingsche Lebenseinheit der Natur aus ihrer unbewussten Poesie in bewusste emporhebt. Diese poetische Auffassung der Natur ist wohl ein „Spiel" (im Schillerschen Sinne des Wortes), aber keine Spielerei; ihr zu Grunde liegt die Wahrheit, dass alle einzelnen Naturgebilde eine zweckvolle Beziehung zum Ganzen, sowohl zu ihrer Art und Gattung, wie zur Natur überhaupt haben. Goethe sträubt sich, in der Natur nur eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen zusehen und alles Qualitative auf quantitative Verhältnisse zurückzuführen. Er sucht vielmehr nachzuweisen, wie die Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen nur das Mittel ist, um in stufenweiser Entwickelung Zwecke zu realisieren; er denkt sich das Quantitative als ein dynamisch Belebtes, er ahnt hinter dem Quantitativen ein „Ding an sich" der Natur, d. h. etwas Eigenartiges, Qualitatives, was sich durch keine Rechnung mehr, durch kein Experiment finden lässt. So verteidigt er innerhalb des Naturgebietes jene Spontaneität, deren höhere Form als Freiheit in der sittlichen Welt sich seinem Verständnis so gut wie ganz entzog.

Wenn wir nun Goethe und Schiller als Ausprägungen des unbewussten und des bewussten Geistes charakterisierten, so sind wir auf den Einwurf gefasst, dass diese Einordnung vielleicht eine interessante aber doch müssige philosophische Abstraktion sei, ohne alle praktische Bedeutung. Aber gerade auf diese praktisch überaus weit reichende Bedeutung kommt es uns an. Es kann nämlich unser philosophischer Unterbau uns allein die psychologische Grundlage geben für die Stellung, welche Goethe und Schiller zu dem wichtigsten aller menschheitlichen Geistesfaktoren, zur Religion, gehabt haben. Dass die Religion das höchste Gut und die wichtigste Bethätigung des Menschen

ist, haben selbst diejenigen Philosophen zugegeben, welche die bisherigen Erscheinungsformen der Religion bekämpfen zu müssen glaubten. Die neuzeitige Philosophie geht nur insofern in zwei Richtungen auseinander, als die eine das gegebene geschichtliche Material mit spekulativem Geiste zu durchdringen sucht, während die andere die historischen Thatsachen verflüchtigt und aus deren Scheiterhaufen den Phönix einer rein abstrakten Religionsphilosophie aufsteigen lässt. So müssen denn auch zwei innerlich zusammengehörige Dichter ersten Ranges wie Goethe und Schiller eine persönliche Stellung zur Religion gehabt haben; sie müssen, mehr als sie wahrscheinlich selbst gewusst, Werkzeuge von religiös-philosophischen Ursätzen gewesen sein.

Wenn wir von der Religion solcher Männer reden, so kommt uns ihre Stellung zu den einzelnen kirchlichen Bekenntnissen erst in zweiter Linie in Betracht. Gewiss waren Goethe und Schiller nur innerhalb einer evangelischen Kirche möglich, in deren äusserer Gemeinschaft sie auch während ihres ganzen Lebens geblieben sind. Es ist auch bekannt, wie sie von der Kirche ihrer Tage teils sich unbefriedigt, teils geradezu abgestossen fühlten. Gleichwohl haben sie mehr als viele ihrer Gegner unbewusstes Christentum besessen. Von einem solchen lässt sich ja in der That reden, wenigstens in dem Sinne, welchen Jesus wiederholt in sein Bekenntnis gelegt hat, dass er bei manchen Heiden mehr Glauben gefunden habe, als in Israel. Unbewusstes Christentum ist aber darum in weiteren Kreisen als das bewusste vorhanden, weil das Christentum als Gesamtgeist, als welthistorische Macht immer mächtiger sein wird als der einzelne Mensch, stärker auch als die ihm äusserlich entfremdeten Glieder. So kann denn auch der grösste Dichter und Denker sich diesem Einfluss nicht entziehen. Goethe und Schiller sind von dem religiösen Urprinzip mehr durchdrungen, als sie vielleicht selbst zugegeben haben würden, noch ganz abgesehen von den einzelnen Äusserungen in ihren Werken, Briefen und Gesprächen, welche auf ihr Verhältnis zum Christentum ein eigentümliches Licht werfen. Uns ist schliesslich die Grundanschauung, welche den roten Faden in den Werken Goethes und Schillers bildet, viel wichtiger als die einzelnen Aussprüche, welche besonders der hochbetagte Goethe gethan hat.

So sehr wir nun dafür eintreten, dass Goethe und Schiller mehr noch ein unbewusstes als ein bewusstes Christentum besassen, so wenig möchten wir doch dieses ihr Verhältnis zur Religion beschränkt

wissen auf ihren Glauben an einen sogenannten „idealen Christus“. Dieser ist eine Abstraktion der freisinnigen Richtung innerhalb der heutigen protestantischen Theologie, welche sich sonst durch hervorragende kritische und spekulative Leistungen auszeichnet. Er soll ausdrücken ein reines Bild Jesu Christi, welches aber niemals als Person gelebt habe; weder zur Zeit des Urchristentums, noch innerhalb der bisherigen kirchengeschichtlichen Entwicklung soll sich dieses Bild völlig mit der Person des historischen Christus gedeckt haben. Dieser sogenannte „ideale Christus“ ist eigentlich noch weniger als „der heilige Geist“ der Kirche; beide sind aber darin eins, dass man auf sie als ein mystisch unfassbares Etwas keine Kirche gründen kann. Eine Kirche als eine historisch-soziale Macht kann nur ruhen auf gottgewirkten historischen Urthatsachen. Es wäre darum geradezu gefährlich für den Bestand eines reinen, historisch gesicherten Christentums, wenn „der historische Christus“ der Bibel im sogenannten „idealen“ der wechselnden Ausprägungen des Christusbildes, wenn die Person Jesu von Nazareth mit ihren weltbewegenden Thaten unterginge in dem Strom des „heiligen Geistes“. Weil dieser „heilige Geist“ doch immer nur als eine von Gott ausgehende Kraft gedacht werden kann, so ist er weniger als die Person des historischen Christus. Der „Geist“ mag quantitativ mehr sein, der Heiland is es qualitativ. Ein Christentum, welches in der Wirksamkeit des „heiligen Geistes“ gipfelt, gelangt deshalb unwillkürlich dahin, mit quantitativen Grössen (Werken, Leistungen, Tugenden) zu rechnen.' Es ist nur die höhere Stufe desselben Geistes, welcher auch in der Natur wirkt, und eben darum kehrt diese Naturherrlichkeit wieder in der Kunstherrlichkeit der Kirche; dort ist es einseitig beschränkt auf ein Sichauswirken der Vernunft und der Phantasie. Aber nicht die Wirkungen des heiligen Geistes, sondern die persönlichen sittlichen Freiheitsthaten des historischen Christus haben die Welt erlöst, haben einen neuen, höheren Lebensanfang in der Geschichte der Menschheit zu stande gebracht. Darum besteht auch alle christliche Frömmigkeit in einem Verhältnis zu dem historischen Christus, und erst in zweiter Linie in einem Verhalten zur Kirche als der Stätte des heiligen Geistes. Zum heiligen Geist ebenso wie zur Kirche kann man nicht ein persönliches Verhältnis haben, sondern nur ein aufnehmendes oder ablehnendes Verhalten. Darum ist es von der grössten Tragweite, ob jemand den Schwerpunkt des Christentums legt in den historischen Christus oder in den

heiligen Geist; ob für ihn Jesus von Nazareth selbst das Christentum als welthistorische That der Erlösung von der Sünde qualitativ vollendet hat, oder ob es erst noch durch den heiligen Geist quantitativ vollendet werden soll. Hier berührt sich die liberale protestantische Theologie mit dem Katholizismus: beide setzen das Wesentliche des Christentums mehr in eine quantitative Steigerung, als in die Aneignung der Person und des Lebens Jesu Christi.

Nimmt jemand an, dass der heilige Geist grösser sei als Christus selbst, so muss er eben diesem Geiste einen möglichst reichgegliederten Organismus bereiten, welcher streng gesetzmässig durch zahlreiche Kanäle funktioniert. Da müssen auch die Kundgebungen dieses Geistes, um völlig gesichert zu werden, an äussere Erscheinungen und Werkzeuge in wunderbarer Weise gebunden sein. Es kommt dann im weltlichen Staat ein Gottesstaat zur Geltung, welcher beansprucht, als das sichtbare Reich Gottes auf Erden angesehen zu werden. Ein solcher muss ebenso wie der weltliche Staat seine Beamten haben, welche als die ausschliesslichen Rüstzeuge des heiligen Geistes die Hauptsache im Reich Gottes, die Sündenvergebung, besorgen. Da aber der heilige Geist nur „ausgegossen" wird, d. h. nur als Kraft wirken kann, so sind auch die Kundgebungen desselben nur Äusserungen des unbewussten Geistes, d. h. der Vernunft und Phantasie, nebenher auch des Gemütes und des Willens. Je stärker die Vernunft als dogmatisierende und die Phantasie als künstlerisch bildende hervortreten, um so mehr wird der Wille als der Gegensatz zu beiden geschwächt werden; Willenlosigkeit, unbedingter Gehorsam gilt in diesem sichtbaren Organismus des heiligen Geistes auf Erden als die oberste Tugend.

Dieser Organismus des heiligen Geistes ist aber im Grunde nichts weiter als eine höhere Naturordnung, die höhere Stätte seiner Wirksamkeit, in welcher ähnlich wie in der Natur die streng gesetzmässige Vernunft und die verschwenderische Formbildung der Phantasie herrscht. Die Vernunft äussert sich vorzugsweise als eine die Glaubens- und Sittenlehren festsetzende und beweisende; die Phantasie entfesselt eine unübersehbare Fülle von Kunstwerken im Dienste dieses irdischen Gottesstaates.

Nun aber sind Vernunft und Phantasie nur die beiden Seiten eines und desselben geistigen Urvermögens. Die Vernunft durchläuft alles das zergliedernd, was die Phan-

tasie als eins auf einmal überschaut. Beide Akte bedingen sich gegenseitig: einer setzt den andern voraus. Vernunft und Phantasie sind auch darin eins, dass sie es immer nur zu ideellen Scheingrössen bringen; mögen dieselben nun in Begriffen (Ideen) oder in Bildern bestehen, sie dringen nicht bis zum Wesen der Dinge vor, wie der Wille. Da, wo die Vernunft des heiligen Geistes das allbeherrschende Prinzip ist, begnügt man sich mit einem formalen Dogmatismus, mag derselbe bald in den Formen der Orthodoxie, bald in denjenigen des Liberalismus auftreten; der Moralismus oder die äussere Gesetzlichkeit des religiösen oder des sittlichen Verhaltens ist dann nur die äussere Seite dieses Dogmatismus. Als notwendiges Gegengewicht aber zu diesem dürren Formalismus wird der sinnenfällige Zauber der Kunst gebraucht. Immer aber vermag dieser heilige Geist nur magisch, nur als eine Naturkraft höherer Art zu wirken. Er verschlingt daher alle persönliche Freiheit des Einzelnen, sei es die Freiheit des Denkens, sei es die Freiheit des Gewissens. Ein schöpferisches Thun der einzelnen Persönlichkeit ist ausser dem magischen Wirken des heiligen Geistes nicht möglich. Nur die Gesamtheit als Einheit hat hier eine Bedeutung; der Einzelne taucht aus dem Strome des heiligen Geistes nur auf, um alsbald wieder in demselben unterzusinken.

Diejenige der beiden christlichen Hauptkirchen, welche in dem angegebenen Sinne den Schwerpunkt in den heiligen Geist verlegt, ist die katholische. Natürlich lehrt sie auch den Glauben an Gott den Vater und den Sohn, lehrt sie auch die Freiheit des Willens, übt sie auch die erbarmende Liebe. Aber alle diese Dogmen sind doch immer nur Anhängsel zu ihrem Hauptdogma, welches lautet: der heilige Geist erzeugt und erhält eine einzige unteilbare Kirche als sichtbaren Organismus des Reiches Gottes auf Erden. Der Vater und der Sohn haben im Prozess der Weltschöpfung und Welterlösung ihre Hauptrolle bereits hinter sich und sehen dem Wirken des heiligen Geistes gewissermassen aus der Ferne zu. Der heilige Geist setzt nicht bloss das Werk Christi auf Erden fort, sondern er krönt es sogar — was auch vollkommen richtig ist, wenn dieses Werk vorzugsweise in der Übermittelung eines neuen Lehren- und Moralgesetzes bestanden hat. So ist thatsächlich die katholische Kirche mit ihrem Dogmatismus und ihrer gesetzlichen Moral nur eine höhere Form des

Judentums, andrerseits um ihrer Kunstfülle willen des antiken Heidentums. Weil nicht der thätige und der leidende Gehorsam Jesu Christi als freier Zusammenschluss mit Gott, als sittlich persönliche That ihr das Höchste ist, sondern die naturhafte magische Wirksamkeit des heiligen Geistes, so können auch die einzelnen Glieder dieser Kirche niemals wahrhaft frei werden, niemals ganz aus eigener Selbstbestimmung in religiös-sittlichen Dingen urteilen und handeln; unbedingter Gehorsam, unbedingte Unterwerfung unter den imposanten Organismus der Kirche ist die einzige negative Freiheit, welche ihnen schliesslich übrig bleibt. Für diesen Mangel an persönlicher Freiheit wird der Einzelne entschädigt durch die Machtfülle, welche das Ganze auf dem weiten Erdenrund besitzt, eine Machtfülle an Ehren und irdischen Gütern, eine Machtfülle auch an geistlichen Gnadenschätzen, durch welche die Sündenvergebung verhältnismässig leicht zu erlangen ist; endlich auch eine überwältigende Menge von Kunstwerken und fürbittenden Heiligen. Sind doch letztere nichts weiter als die höheren persönlichen Kunstwerke des heiligen Geistes, mit welchen der Himmel der katholischen Kirche so dicht bevölkert ist, dass vor ihrer Wolke die Sonne des Himmels (Christus) zu verblassen droht.

Nun wissen wir recht gut, dass über den geschichtlichen Einzelformen des Katholizismus hinaus noch ein idealer Katholizismus möglich, ja sogar schon von Zeit zu Zeit in kleineren Kreisen verwirklicht worden ist. Der Boden für denselben sind vorzugsweise die Nationalkirchen innerhalb der romanischen und der slavischen Rasse; hingegen der spezifisch römische Katholizismus oder Ultramontanismus ist eine Verdrehung des Christentums, mit welcher kein Friedensschluss, sondern nur ein geistiger Kampf auf Leben und Tod geboten ist. Aber nicht bloss über den thatsächlich vorhandenen Katholizismus, auch über den historischen Protestantismus hinaus muss man sich einen idealen Protestantismus denken, was nicht ausschliesst, dass die eine der bisherigen geschichtlichen Hauptformen des Christentums diesem Ideal näher gekommen ist, als die andere. Freilich hat es auch innerhalb der evangelischen Kirche grosse Richtungen gegeben und giebt es noch, welche dem Prinzip des Katholizismus ungleich näher stehen, als demjenigen ihrer eigenen Kirche. Hier kann man sich aber trösten mit der Thatsache, dass in beiden Kirchen es immer auch einzelne Männer und Frauen, kleinere Kreise, gegeben hat, welche

zwar den äusserlich historischen Zusammenhang mit ihrer Kirche nicht aufgaben, wohl aber sich innerlich zu einem idealen Katholizismus oder Protestantismus bekannten. Diese bilden zu allen Zeiten vor dem Auge Gottes den eigentlichen Kern, das Salz der Kirche; und solange es solche Männer und Frauen noch giebt, ist auch das Christentum nicht verloren. Ja, es kommt sogar nicht selten vor, dass jemand in einer der beiden Hauptkirchen leben und sterben kann, und gleichwohl seiner geistigen Grundrichtung nach in die andere Kirche gehört.

Wahrscheinlich soll das so sein, denn schon zu den Zeiten der Apostel spaltete sich das Christentum in eine niedere und eine höhere Richtung. Die erstere war die petrinisch-jakobinische, die andere die paulinisch-johanneische. Im zweiten Petrusbrief (3, 16) wird ausdrücklich zugegeben, dass in den Briefen des Paulus etliche Dinge schwer zu verstehen seien; Paulus selbst hatte erst einen harten Kampf mit Petrus zu bestehen, ehe er diesen zur Erkenntnis des christlichen Universalismus brachte. (Gal. 2, 11 ff. verglichen mit Apostelgesch. Kap. 15). Sowie nun Paulus und Johannes sich einst innerhalb der Urkirche ergänzt haben zu einem idealen Protestantismus, so auch ähnlich Kant-Fichte und Schiller in der christlich-germanischen Welt; wie einst Petrus und Jakobus die Säulen eines idealen Katholizismus bildeten, so auch sind Goethe und Schelling-Hegel Vertreter eines idealen Katholizismus innerhalb derselben modernen Kulturwelt. Es ist klar, dass ein solcher idealer Katholizismus sich nicht als das Lebenswerk eines grossen Mannes durchsetzen kann innerhalb der spezifisch römischen Kirche, denn deren Organisation ist viel zu straff, um dies zu erlauben. Die Schelling-Hegelsche Philosophie ist aber die spätere und darum reichere Ausgestaltung desselben philosophischen Urprinzips: des Glaubens an das Vorhandensein einer einzigen Ursubstanz mit ihren Funktionen, welches zuerst durch Spinoza eine klassische Durchbildung erfuhr. Der starre philosophische Dogmatismus des Spinoza aber ist mit all seinen mystisch-künstlerischen Anwandlungen nur das philosophisch abstrakte Gegenbild jenes Dogmatismus des heiligen Geistes, von welchem die katholische Kirche beherrscht ist.

Nun stehen wir nicht an zu erklären, dass für uns persönlich dieser ideale reine Protestantismus die höhere Form des Christentums ist, der ideale Katholizismus aber die nachgeordnete; wir sind aber

von vornherein überzeugt, dass auch hier das Weltgesetz vom Verhältnis der Quantität zur Qualität sich immer geltend machen wird: die Mehrzahl der Christen wird auf absehbare Zeiten hinaus sich in einem idealen Katholizismus wohler fühlen, als in einem idealen Protestantismus. Der erstere ist die äusserlich reichere, aber innerlich ärmere und weniger tiefe Form des Christentums; darum ist er leichter zu begreifen und schmeichelt sich obendrein dem natürlichen Menschen mehr ein als ein idealer Protestantismus.

Der Gesamteindruck, welchen Goethe in religiöser Beziehung macht, lässt sich, wenn wir ihn unter die höchsten Gesichtspunkte bringen, in die Worte zusammenfassen: sowie Goethe der Vertreter des unbewussten Geistes auf dem Gebiete der Poesie ist, so ist er auch der Vertreter eines idealen Katholizismus auf ästhetisch-religiösem Gebiete. Damit lässt sich sehr wohl vereinigen, dass er in seiner italienischen Reise, in seinen venezianischen Epigrammen und mehreren privaten Äusserungen das römische Pfaffentum bald lächerlich bald abscheulich findet. Derselben Ansicht haben ja auch sehr viele wirkliche Katholiken gehuldigt und werden ihr auch in Zukunft beipflichten; aber diese vereinzelten abfälligen Äusserungen Goethes werden überboten durch eine grosse Anzahl von solchen, in welchen er einen idealen Katholizismus vertritt. Viel wichtiger aber ist uns, dass die allbeherrschende Grundanschauung seines Lebens diejenige des edleren Katholizismus ist, natürlich übersetzt in die Sprache der Poesie und Philosophie. Ob man diese geistige Grundrichtung idealen Katholizismus oder antike Weltanschauung oder Spinozismus nennt, das ändert am W e s e n der Sache nur sehr wenig, denn alle diese Begriffe bezeichnen nur Unterschiede des Grades oder der Form.

Gewiss hat Goethe auch einzelne Gedanken des Leibniz in sich aufgenommen, so z. B. den von Lessing und Herder hervorgehobenen Satz, dass innerhalb der Natur eine ununterbrochene Entwickelung stattfinde. Goethe hat diesen Gedanken auf einige naturwissenschaftliche Fächer angewandt; aber für ihn ist doch dieses Entwickelungsprinzip nur ein herabgesetztes Moment der spinozistischen Grundanschauung von dem unendlichen Wechsel der all-einen Substanz. Goethe ist in der Klarheit seines Denkens, in der ästhetischen Ruhe der Betrachtung, in dem Schwärmen für eine sogenannte intellektuale Liebe durchaus dem Spinoza verwandt; die Ruhe seines Gegen-Ich, des Faust („entschlafen sind nun wilde Triebe mit jedem ungestümen Thun;

es reget sich die Menschenliebe, die Liebe Gottes regt sich nun“) ist nicht die Harmonie im Sinne von Schiller, der Friede im Sinne des Christentums, sondern nur die Resignation eines den Dingen innerlich kalt gegenüber stehenden spinozistischen Geistes. Die intellektuale Liebe des Spinoza ist der Sache nach ganz dasselbe wie das, was wir Vernunftphantasie, die Einheit der denkenden und der schauenden Vernunft, die Einheit von Hegel und Schelling, nennen. Eben von dieser Vernunftphantasie ist die katholische Kirche unter dem Namen des heiligen Geistes durchdrungen.

Goethe ist und bleibt im wesentlichen der glänzendste dichterische Vertreter eines geisterfüllten Pantheismus; wenn er auch in seinem hohen Alter eine Reihe von Aussprüchen gethan hat, welche dem positiven Christentume nahe kommen, so sind diese doch nur Anwandlungen oder ein schliessliches Aufleuchten der Wahrheit gewesen, nicht aber die Substanz seines geistigen Menschen während seines Lebens. Noch ehe Schelling seine Lehre von der Einheit von Geist und Natur aufgestellt und Hegel dieselbe umgesetzt hatte in einen Entwicklungsprozess von der Natur hinauf zum Geist d. h. von der Aussenseite der all-einen Substanz zur Innenseite, hatte Goethe schon seinen naturwissenschaftlichen Untersuchungen den Gedanken von der einheitlichen Entwicklung der beseelten Natur zu Grunde gelegt. Gleichwohl bleibt ein grosser Unterschied zwischen Spinoza und Leibniz. Bei Spinoza, Goethe, Schelling-Hegel entwickelt sich die eine Ursubstanz einheitlich aus sich und in sich selbst, während bei Leibniz die verschiedenen Entwicklungsstufen durch eine ideelle Einheit (prästabilierte Harmonie), gesetzt durch die Urmonas, zusammengehalten werden.

Am grossartigsten tritt diese Goethesche Grundrichtung heraus in seinem Lebenswerk, im „Faust“. Ob im ersten Teil desselben der philosophische Pantheismus im herrlichsten dichterischen Gewande auftritt, oder ob am Schluss des zweiten die ganze blendende Magie des heiligen Geistes im Himmel der katholischen Kirche erlösend wirkt: das läuft in der Sache auf eins hinaus. Es ist eben mystischer Pantheismus, wenn Goethe keinem geringeren als Gott dem Herrn die Worte in den Mund legt: „Ein guter Mensch, in seinem dunkeln Drange, ist sich des rechten Weges wohl bewusst“. Dieser Mensch erlöst nach langen Irrfahrten sich selbst, so dass er mit grossem Gepränge vom Hofstaat des Ewig-Weiblichen hinangezogen werden kann

in den Kreis der Doktoren und Büsserinnen. Damit ist auch sehr wohl vereinbar, dass „der Mensch irrt, solange er strebt". Hier ist einerseits der Begriff des Irrens, andrerseits der des Strebens bedeutsam. Das „Streben" besagt entschieden weniger als das Handeln im Sinne von Kant und Schiller; das „Streben" kann auch den sogenannten guten Willen zu etwas ausdrücken, während wirkliches Handeln allemal ein in Thaten umgesetzter Wille ist. Sodann ist es ganz zutreffend, dass derjenige, welcher immer nur streben kann, auch immer irren muss; er gelangt weder zum Besitz der vollen Wahrheit, noch zum Besitz der Freiheit. Ein Mensch, welcher immer nur „streben" und „irren" kann, ist der Normalmensch nach dem Herzen der katholischen Kirche. Desgleichen ist der Grundgedanke in Fausts letztem Bekenntnis: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich sie erobern muss", wesentlich katholisch. Wie die Kirche täglich die Erlösung Jesu Christi wiederholt und zugleich vollendet, also im Grunde keinen unbedingt sicheren Besitz der Gnade hat, so hier der einzelne Mensch. Der Mensch kann wohl das Höchste „erwerben", aber nicht „sich verdienen". Goethe aber wirft den Protestanten vor: „Sobald die guten Werke und das Verdienstliche (!) derselben aufhören, sogleich tritt die Sentimentalität dafür ein." Hiermit hängt auf das engste zusammen, dass der oberste Begriff, welcher für Goethe-Hegel (im Munde des Herrn) existiert, derjenige des Werdens ist: „Das Werdende, das ewig wirkt und lebt, umfasst euch mit der Liebe holden Schranken; und was in schwankender Erscheinung schwebt, befestiget mit dauernden Gedanken" (Prolog). Wenn das Werden der oberste Weltbegriff ist, dann muss auch der Mensch immer irren, d. h. er kann wohl der Wahrheit immer näher kommen, kann sie aber niemals erreichen; wenn das Werden der Hauptbegriff ist, dann kann er immer nur strebend sich bemühen. Es ist auch folgerecht, dass nicht Gott selbst oder Christus den Faust erlöst, sondern dass jener von einigen mystischen Engelchören aufgenommen wird. (Wenn Goethe im Prolog seines Faust Gott den Herrn redend einführte, dann konnte er es auch am Schluss des ganzen, nicht zur Aufführung bestimmten Werkes.) Ist ferner das Werden der Urbegriff und nicht das Sein, so kann auch das Böse nicht als etwas Positives, nicht als eigene sittliche That des Willens gedacht werden, sondern nur als Anreiz zu weiterem Werden, zu höherem Fortschritt. Demgemäss ist für Goethe die Personifikation des Bösen, Mephisto,

nur „der Schalk, welchen Gott selbst (!!) dem Menschen als Gesellen zugegeben hat, der da reizt und wirkt; ‚und muss, als Teufel‘ schaffen“. Das Böse ist also innerhalb dieses Pantheismus nur eine andere Art des Zweckmässigen, nicht das Gegenteil des Guten. Auch innerhalb der Seele des Faust bleibt dieser pantheistische Monismus gewahrt; wenn auch Faust von zwei Seelen in seiner Brust redet, so ist die eine doch nur der Aussenwelt, die andere der Gedankenwelt zugewendet. Von einem Gegensatz seines Willens zu Gott ist nicht die Rede; am Schluss aber ist die Freiheit des erblindeten Faust keine andere als eine äusserlich-politische: „auf freiem Grund mit freiem Volk zu stehen“. Auch hier kehrt der allbeherrschende Grundbegriff des Werdens wieder: „Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben, der täglich (!) sie erobern muss“. Dieses „tägliche“ Verdienen wird zu einer Werkgerechtigkeit, welche sehr bedenklich ist, denn es ist wieder nur eine andere Form für den herrschenden Urbegriff des Werdens. Ausserdem ist diese berühmte Stelle zu verstehen im Lichte eines Ausspruches, welchen Goethe am 15. Oktober 1825 gegen Eckermann gethan hat: „Sobald wir dem Menschen Freiheit zugestehen, ist es um die Allwissenheit Gottes gethan.“

Ziehen wir nun die wichtigsten Äusserungen Goethes heran, aus denen sein Eintreten für einen idealen Katholizismus hervorgeht. Wie sehr er sich innerlich hingewendet fühlt zu dem Grunddogma der katholischen Kirche, der Vorherrschaft des heiligen Geistes, das geht aus folgenden Stellen hervor. Im achten Buch von „Dichtung und Wahrheit“ sagt er einmal: „Diese beiden (Vater und Sohn) mussten nun den Akt des Hervorbringens fortsetzen und erschienen sich selbst wieder im Dritten, welches nun ebenso bestehend, lebendig und ewig als das Ganze war.“ Hier wird doch offenbar der heilige Geist als selbstständiges Ganze von den beiden anderen losgelöst, die Dreieinigkeit wird zerrissen in eine Dreiheit von Ganzen, von denen die beiden ersteren nicht mehr wirken können, sobald das dritte Ganze in volle Thätigkeit tritt. Da dieses dritte Ganze das Erzeugnis und Gegenbild der beiden anderen ist, so können die beiden ersten bequem zurücktreten. Hiermit stimmt eine Äusserung in den „Wanderjahren“ (II, 1): „Der erste Artikel im Credo ist ethnisch und gehört allen Völkern, der zweite ist christlich für die mit Leiden Kämpfenden und in Leiden Verherrlichten, der dritte zuletzt lehrt eine begeisternde Gemeinschaft der Heiligen, welches heisst: der im höchsten Grade Guten und Weisen.“ Goethe hat also

für die Bedeutung der Person Jesu Christi im zweiten Artikel absolut kein Verständnis; dagegen gipfeln ihm alle drei Artikel im dritten, und es ist bezeichnend, dass ihm ähnlich wie Sokrates, Plato und Aristoteles die Begriffe „gut" und „weise" zusammenfallen.

Hieran schliessen sich seine Auseinandersetzungen über die Sakramente in der katholischen und protestantischen Kirche (in „Wahrheit und Dichtung"). Wie wenig hier Goethe den Unterschied von Sakrament und Symbol verstanden hat, erhellt aus dem „Brief des Pastors zu . . ." (1773), wo die Stelle vorkommt: „Beides läuft auf eins hinaus, ob ein Sakrament ein Zeichen oder mehr ist." Im siebenten Buche von „Wahrheit und Dichtung" (geschrieben 1811) sagt er: „Der protestantische Gottesdienst hat zu wenig Fülle und Konsequenz, als dass er die Gemeinde zusammenhalten könnte. Der Protestant hat auch zu wenig Sakramente; ja er hat nur eins, bei dem er sich thätig erweist: das Abendmahl." Goethe bringt nun aber geradezu eine katholische Erklärung des Abendmahls: „In dem Abendmahl sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen." Es ist ferner spezifisch katholisch, wenn er sagt: „Der Mensch muss gewöhnt sein, die innere Religion des Herzens und die der Kirche als vollkommen eins anzusehen, als das grosse und allgemeine Sakrament, das sich wieder in so und so viele andere zergliedert, und diesen Teilen seine Heiligkeit, Unzerstörbarkeit und Ewigkeit mitteilt." Hier ist doch geradezu der innerste Kern des Katholizismus blossgelegt! „Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert, indem ein Teil gedachter Symbole für apokryphisch und nur wenige für kanonisch erklärt werden." Es ist ferner spezifisch katholisch, wenn Goethe im Gespräch mit Eckermann (11, 3, 1832) äussert: „Das Leuchten ungetrübter göttlicher Offenbarung ist viel zu rein und glänzend, als dass es den armen und gar schwachen Menschen gemäss und erträglich wäre. Die Kirche aber tritt als wohlthätige Vermittlerin ein, um zu dämpfen und zu ermässigen, damit allen geholfen und damit vielen wohl werde. Dadurch dass der Kirche der Glaube beiwohnt, dass sie als Nachfolgerin Christi von der Last menschlicher Sünden befreien könne, ist sie eine sehr grosse Macht."

Wie wenig Goethe das paulinische Christentum verstanden hat, geht hervor aus einer Stelle des „Brief des Pastors zu . . .", wo es heisst: „Paulus hat Dinge geschrieben, die die ganze christliche Kirche

bis auf den heutigen Tag nicht versteht.“ Wie sehr die Person Jesu Christi bei ihm zurücktritt, zeigt eine Stelle in einem Briefe an Herder (4, 9, 1788): „Es bleibt wahr, dass das Märchen von Christus ist Ursache, dass die Welt noch tausend Jahre stehen kann und niemand recht zu Verstande kommt.“ Wie fern er davon ist, die Tiefe der Kant-Schillerschen Lehre von der Freiheit zu begreifen, ersieht man aus einem Briefe an Schiller vom 31. Juli 1799, wo es heisst: „Sobald man den Menschen von Haus aus für gut annimmt, so ist der freie Wille das alberne Vermögen, aus Wahl vom Guten abzuweichen und sich dadurch schuldig zu machen. Kant musste notwendig auf ein radikales Böses kommen; aber die Philosophen, die den Menschen von Natur so charmant finden, kommen in Absicht auf die Freiheit des Willens sehr schlecht zurecht.“ Hierher gehören auch mehrere Stellen in den „Maximen und Reflexionen“; so in der dritten Abteilung: „Sobald die guten Werke und das Verdienstliche derselben aufhören, sogleich tritt die Sentimentalität dafür ein bei den Protestanten.“ Hier unternimmt Goethe also eine indirekte Rechtfertigung des „Verdienstlichen“ der „guten Werke“. In der sechsten Abteilung heisst es: „Es giebt nur zwei wahre Religionen, die eine, die das Heilige, das in und um uns wohnt, ganz formlos, die andere, die es in der schönsten Form anerkennt und anbetet.“ Einen Vorzug der Religion in deren künstlerische Erscheinungsformen zu setzen, ist eben katholisch.

Nun hat Goethe allerdings über die Reformation und über Luther (besonders um die Zeit des Reformationsjubiläums im Jahre 1817) wiederholt anerkennend sich ausgesprochen, indes sind dies lauter Bemerkungen, welche ein gebildeter Katholik ebenso thun könnte. Wie oberflächlich selbst vom Standpunkte des Humanismus Goethe die Bedeutung der Reformation fasste, beweist folgender Ausspruch im sechsten Buche der „Maximen und Reflexionen“: „Es ist nicht zu leugnen, dass der Geist sich durch die Reformation zu befreien suchte; die Aufklärung über griechisches und römisches Altertum brachte den Wunsch, die Sehnsucht nach einem freieren, anständigeren und geschmackvolleren Leben hervor.“ An Zelter schreibt er den 14. November 1816: „So erblickt denn Luther in dem alten und neuen Testament das Symbol des grossen, sich immer wiederholenden Weltwesens (!). Dort das Gesetz, das nach Liebe strebt; hier die Liebe, die gegen das Gesetz zurückstrebt und es erfüllt, aber nicht aus eigener

Macht und Gewalt, sondern durch den Glauben, und zwar durch den schliesslichen Glauben an den allverkündigten und alles bewirkenden Messias.“ An Professor Danz schreibt Goethe den 10. Juni 1826: „Ja gewiss, wenn wir trachten, dass Gesinnung, Wort, Gegenstand und That immer mehr als Eins erhalten werden, so dürfen wir uns für echte Nachfolger Luthers ansehen, eines Mannes, der in diesem Sinne Grosses wirkte und auch irrend noch immer ehrwürdig bleibt.“ Im Gespräch mit Eckermann that Goethe am 20. Juni 1827 folgende Äusserung: „Die Lehre von den guten Werken, dass nämlich der Mensch durch Gutes thun, Vermächtnisse und milde Stiftungen eine Sünde abverdienen und sich überhaupt in der Gnade Gottes dadurch heben könne, ist katholisch. Die Reformatoren aber, aus Opposition, verwarfen diese Lehre und setzten dafür an die Stelle, dass der Mensch einzig und allein darnach trachten müsse, die Verdienste Christi zu erkennen und sich seiner Gnade teilhaftig zu machen, welches denn freilich auch zu guten Werken führe. So ist es; aber heutzutage wird alles durcheinander gemengt.“ Wenige Tage vor seinem Tode äussert er sich gegen Eckermann über Luther und die Reformation folgendermassen (10. März 1832): „Wir wissen gar nicht, was wir Luthern und der Reformation im allgemeinen alles zu danken haben. Wir sind frei geworden von den Fesseln geistiger Borniertheit; wir sind infolge unserer fortwachsenden Kultur fähig geworden, zur Quelle zurückzukehren und das Christentum in seiner Reinheit zu fassen. Wir haben wieder den Mut, mit festen Füssen auf Gottes Erde zu stehen und uns in unserer gottbegabten Menschennatur zu fühlen.“ Dieses Bekenntnis, eine Todesahnung, ist gewiss subjektiv achtungswert; aber einerseits kehrt auch hier Goethe die humanistisch-soziale Seite des Protestantismus hervor, andrerseits hebt es seine frühere Stellung zum idealen Katholizismus nicht auf. Ausserdem sind noch mehrere Äusserungen von Goethe vorhanden, welche ein katholischer Rationalist ebensogut hätte thun können, wie ein protestantischer. Damit müssen wir nun aber folgende Sätze vergleichen, welche sich bei Goethe finden.

In einem Gespräch mit dem jungen Voss (im Februar 1805) verstieg sich Goethe zu der ungeheuerlichen Behauptung, dass die Ohrenbeichte den Menschen nie hätte sollen genommen werden. Die protestantische Kirche habe überhaupt den Menschen zu viel zu tragen gegeben. Ehemals habe eine Gewissenslast durch andere vom Ge-

wissen genommen werden können, jetzt müsse sie ein belastetes Gewissen selbst tragen. Im Gespräch mit Riemer (III, 283) missbilligt Goethe die 300jährige Jubelfeier der Reformation. In einem Gespräch mit Falk findet er den Ursprung aller unserer sozial-politischen Übel in der Reformation. Noch lasse sich das Ende von jenen unerfreulichen Geistesverirrungen schwerlich ab- und voraussehen, die seit der Reformation bei uns dadurch entstanden seien, dass man die Mysterien derselben dem Volke preisgegeben und sie eben dadurch der Spitzfindigkeit aller einseitigen Verstandesurteile blossgestellt habe.

Das sind denn doch Äusserungen, welche kaum noch überboten werden können; immerhin ist es vielleicht ganz gut, dass die grosse Mehrzahl unseres Volkes sie nicht kennt. Viel wichtiger sind uns die teils offenen, teils verborgenen Beziehungen, welche sich in Goethes berühmtesten Werken zum Katholizismus finden. Hier liegt eine Gefahr für unser Volk, wenn ihm nicht die Augen geöffnet werden. Von Goethe ist eine verderbliche Richtung ausgegangen, welche überhaupt in sittlich-religiöser wie in sozial-politischer Beziehung bedenklich ist, gefährlich aber besonders dann, wenn sie mit allem Zauber der Goetheschen Kunst unbewusst eine geistige Unterströmung in breiten Schichten bildet. Dann wirkt sie irreführend und lähmend. Diese verderbliche Richtung sehen wir in folgenden Erscheinungen.

In Goethe selbst überwiegt die Macht des unbewussten Geistes. Seine Poesie erreicht darum ihren Höhepunkt in solchen Schöpfungen, welche das Wesen eben dieses Geistes widerspiegeln; die an ihm so viel gerühmte „Natur“ ist nichts weiter als die Einfachheit und Natürlichkeit eines unbewusst kindlichen Geistes. Seine Stärke im Epos und in der Lyrik rührt daher, dass in beiden mehr ein naturhaftes Wirken, dort der Ereignisse, hier der Gefühle, zum Ausdruck gelangt, während erst im wirklichen Drama individuelle Personen handeln. Diese Geistesanlage Goethes brachte es auch mit sich, dass er sich zu derjenigen Hälfte des Menschen ganz besonders hingezogen fühlte, in welcher der unbewusste Geist den „bewussten“ überwiegt: zum weiblichen Geschlecht. Man vergleiche hiermit die hochinteressante Stelle in einem Briefe Körners an Schiller vom 29. August 1796: „Besonders charakteristisch ist das Geständnis Goethes über das halbe Aussagen seiner besten Ideen. Ich finde in diesem Zuge eine gewisse Weiblichkeit, wovon ich überhaupt in Goethes Künstlercharakter einige Spuren zu bemerken glaube.“ Man hat schon früh die Be-

merkung gemacht, dass Goethe ein Meister in der Darstellung des weiblichen Naturells sei, dagegen fast immer empfindsame und willenlose Männer hervorbringe; umgekehrt bestehe eine Eigentümlichkeit Schillers darin, dass ihm wirkliche Helden und Heldinnen gelingen, dass sowohl seine Liebesgedichte wie seine weiblichen Gestalten einen Zusatz des männlichen Elements enthalten. Gewiss hängt diese Erscheinung mit der ursprünglichen Begabung beider Männer zusammen; und solange sich die Vorliebe beider Dichter für das eine oder das andere Geschlecht in den rechten Grenzen hält, ist sie völlig unbedenklich.

Es ist ferner ein zweifelhaftes Lob für Goethe, wenn man sagen muss: Mädchen wie das Klärchen im Egmont und das Gretchen im Faust sind von einem hinreissenden Zauber der Poesie umflossen, sind mit dem dichterischen Lebensmark Goethes genährt, aber — innerlich angefault! Die Elisabeth im „Götz von Berlichingen", die Marie Beaumarchais im „Clavigo", die beiden Leonoren im „Tasso", die Dorothea in „Hermann und Dorothea" sind reinere weibliche Gestalten. Aber es ist doch immer, als brächte Goethe solche dichterische Frauengebilde nur dann fertig, wenn sie Rollen zweiten oder dritten Ranges einnehmen: ein im Vordergrunde stehender weiblicher Hauptcharakter gelingt ihm nicht, ausser in der Iphigenie. Welche haltlosen Männer stehen doch meist bei Goethe den Frauen gegenüber: Marie dem Clavigo, Klärchen dem Egmont; wie ist doch selbst ein Tasso trotz all seines Phantasiereichtums viel nervöser und haltloser als die ihm befreundeten Frauen; wie ist der Eduard in den Wahlverwandtschaften ebenso charakterlos als der Werther, wie sind selbst Wilhelm Meister und Faust doch nur passive Helden. Als dichterische Seelengemälde sind Werther und die Wahlverwandtschaften, Tasso und Meister mit einer unvergleichlichen Kunst entwickelt. Man kann sie als vollendet bezeichnen innerhalb jener kleineren Formen, welche Goethe beherrscht; aber es fehlt ihnen die substanzielle Grösse, und dafür kann aller Zauber der Poesie nicht voll entschädigen. Faust enthält nur in einzelnen Szenen Gipfel der Goetheschen Poesie; als Ganzes krankt er an erheblichen Fehlern. Wohl geht die Faustidee durch beide Teile hindurch; aber diese Idee war Goethen gegeben als eine menschheitliche, denn sie war schon dichterisch bearbeitet worden im Prometheus des Äschylus und im Buche Hiob, war besonders von der germanischen Volksseele mit Begierde ergriffen worden.

In der vielleicht triebkräftigsten Zeit seines Lebens, während seines späteren Frankfurter Aufenthaltes, da hat ja Goethe alle jene der Menschheit angehörenden Verkörperungen der Faustidee ergriffen, aber sie nachher liegen lassen, weil die Weimaraner Hofluft lähmend auf ihn wirkte. Wäre Schiller nicht gewesen mit seinem Drängen, dass Goethe seinen Faust wieder aufnehmen möchte, wer weiss, ob wir diese Krone der Goetheschen Poesie jemals empfangen hätten.

Vielleicht möchte jemand die eben angedeuteten Mängel in Goethe zugeben, aber entschuldigend hinzufügen, dass eben Goethe über die Schranken seiner Natur nicht hinaus gekonnt habe. Gesetzt, diese Entschuldigung wäre völlig zutreffend — was wir nicht zugeben, — so müsste sie doch dazu führen, dass man wenigstens den Dichter nicht immer wieder über alle Sterne erhebt. Aber so liegen die Dinge denn doch nicht. Wenn Werther in einer krankhaften Liebesschwärmerei zu Grunde geht, wenn Clavigo zu feig und selbstsüchtig ist zu echter Manneslibe, wenn Egmont den nationalen Helden vergisst über das Liebesgetändel mit Klärchen, wenn Faust, der Typus des Mannes, die Frauenliebe nur kennt als sinnlichen Genuss eines geistig tief unter ihm stehenden Bürgermädchens, wenn ein herrlich angelegter Mann wie Tasso sein dichterisches Genie scheitern lassen kann an einer überspannten Frauenliebe, wenn Meister ein Virtuos und Eduard ein Knecht der Liebe ist: so geht doch durch die grosse Mehrzahl der Goetheschen Werke bald eine krankhafte Liebesqual, bald ein schwelgerischer Liebesgenuss. Immer wieder aber ist es das Weib, welches den Mann in seine geheimnisvollen Kreise zieht. Das Weib aber steht schon physisch und darum auch seelisch-geistig der Natur einen Schritt näher als der Mann; der unbewusste Geist mit seinem bloss fühlenden oder schauenden Denken, mit seiner Willensschwäche, mit seinem naturhaft dämmernden Wirken ist die Schwäche des Weibes, über welche es das Geschlecht als solches niemals hinausbringen wird, weil die Natur sich nie auf den Kopf stellen lassen kann. Wohl mag in einzelnen Fällen in edleren und reinen Frauennaturen dieser unbewusste Geist gesteigert werden zu einer wahrhaft johanneischen Harmonie des inneren Menschen; das ist aber immer nur da möglich, wo Frauen die geistige Substanz von echten Männern sich zu eigen gemacht haben. Es wird hundert und tausendmal einzelne Frauen geben, welche besser sind als einzelne Männer; aber das männliche Geschlecht als solches soll doch immer ebenso über dem weiblichen

Geschlecht stehen, wie der bewusste Geist über dem unbewussten, wie der Freiheitswille über der blossen Vernunftsphantasie. Da wo auch nur indirekt in Kirche und Staat das weibliche Geschlecht einen bestimmenden Einfluss übt, befinden sich die betreffenden gesellschaftlichen Schichten auf abschüssiger Bahn; die Vorherrschaft des weiblichen Geistes in der Kunst bezeichnet allemal einen Niedergang der Kunst. Es ist nicht Zufall, dass in den Mythen der ganzen Menschheit die Entstehung des Bösen auf das Weib zurückgeführt wird; es findet ein enger Zusammenhang statt zwischen der Thatsache, dass das Weib etwas Unberechenbares hat und dass das Böse in seinem letzten Grunde nicht mehr irgendwie erklärbar, dass es einfach unberechenbar ist.

Der Erlöser der Menschheit war nicht ein Weib, sondern ein Mann; die Helden der deutschen Reformation waren nicht Frauen, sondern Männer; die Schöpfer der Wiedergeburt Deutschlands waren Männer; die grössten Genien aller Zeiten auf allen hervorragenden Lebensgebieten sind Männer gewesen. Darum ist es naturwidrig und höchst gefährlich, wenn durch die Poesie und die Musik das Weib in den Vordergrund gerückt wird an die Stelle des Mannes. Es war eine kulturgeschichtlich verhängnisvolle Sünde, dass Richard Wagner das Evangelium von der erlösenden Liebesmacht des Weibes mit der ganzen Überidealistik seiner blendenden Tongemälde verkündet hat. Selbst da, wo er einige seiner Frauengestalten der menschlich-natürlichen Liebe näher bringt, selbst da muss bei ihm irgend etwas Verzücktes und Magisches hineinspielen. Sowie aber Wagner nur das auf musikalischem Gebiet zur Vollendung gebracht hat, was einst die älteren Romantiker in der Dichtung begonnen hatten, so auch wurzeln diese wiederum in jener Richtung, welche zuerst durch Goethe in die deutsche Kunstwelt eingeführt worden ist. In Goethe gipfelt das ihm eigene katholisierende Element in einer Verhimmelung des Weibes, welche wir sowohl als ungesund wie insbesondere als unprotestantisch zurückweisen müssen, und zwar um so mehr, da sich diese Überschwänglichkeit in mehreren seiner Hauptwerke findet.

Egmont will an der Pforte des Todes noch einmal schlafen und tief ausruhen, als ob er einen weiten Weg zu wandern hätte! Er stirbt ruhig, nachdem er sein Mädchen dem Ferdinand übergeben hat!! Während er schlummert wird dem Zuschauer zugemutet, den Schwerpunkt des ganzen Stückes in eine Phantasmagorie zu verlegen: Klär-

chen erscheint als Göttin der Freiheit dem Egmont im Traume! Welch ein Hohn auf die Rettung der Niederlande! Wie wird doch hier ein unbedeutendes Mädchen emporgeschraubt zu einer Bedeutung, welche sie nicht einmal im Sinnbild haben darf. Ein solcher „Held“ wie Egmont, dessen letzte Sorge seine Buhle ist, soll fähig sein, durch seinen Tod „den Provinzen die Freiheit zu verschaffen“?

Am Schluss des „Tasso“ — dieser unaussprechlich geistvollen und duftigen Dichtung — erscheint zwar nicht die Gestalt eines wirklichen Weibes als Rettungsengel, wohl aber bezeichnet der zum Tode verwundete Sänger etwas spezifisch Weibliches als einzigen Notanker im Schiffbruch seines Lebens: die Thräne und die Melodie des Verses. Er tröstet sich mit folgenden Worten: „Die Thräne hat uns die Natur verliehen, den Schrei des Schmerzes, wenn der Mann zuletzt es nicht mehr trägt“, „— und mir noch über alles! sie liess im Schmerz mir Melodie und Rede.“ Gewiss kommt es seinen Dichtungen zu gute, wenn er ihnen die Schönheit des echten, tiefen Leides mitgeben kann; aber für ihn selbst ist doch das Versemachen kein wirklicher Trost!

Direkt als erlösendes Prinzip wird das Weib hingestellt in der „Iphigenie“. Wir sind selbstverständlich weit davon entfernt, die ideale Hoheit dieser Priesterin, ihre Gebetsfreudigkeit, ihren Sieg über die Lüge irgendwie verkennen zu wollen: nicht bloss für ein barbarisches Volk, sondern auch für den vom Wahnsinn verfolgten Orest mnsste diese Gestalt etwas Veredelndes und Beruhigendes haben. Aber das alles reicht denn doch nicht hin, um die Iphigenie förmlich für eine Heilige auszugeben, welche durch ihre fehllose Reinheit und ihr stellvertretendes Leiden ein fluchbeladenes Geschlecht entsühnt. Edle Menschen können wohl die Sünden Anderer sowie ihre eigenen Fehler tiefer, schmerzlicher empfinden, als die irrenden schlechten Menschen. Sie sind vielleicht im stande, ein hereinbrechendes Gericht noch eine Zeitlang aufzuhalten und nachher zur Linderung der Not beizutragen; aber sie sind unfähig, geschehene Frevel wirklich vor Gott zu sühnen. Wenn Goethe 48 Jahre nach Vollendung dieses dramatisierten Seelengemäldes am 31. März 1827 dem Schauspieler Krüger nach einer trefflichen Darstellung des Orest in einem Prachtexemplar der „Iphigenie“ als die Axe des Stückes den Gedanken bezeichnet: „Alle menschlichen Gebrechen sühnet reine Menschlichkeit“, so hat er die Iphigenie zu einer Art von weiblichem Christus gemacht, und

ihr jene „reine Menschlichkeit" beigelegt, welche die katholische Kirche von ihren „Heiligen" rühmt. Bekanntlich lehrt sie, dass diese Heiligen mehr als ihre Schuldigkeit gethan und sich ein überschüssiges Verdienst an guten Werken erworben hätten, welches Verdienst als Gnadenschatz von der Kirche, d. h. von der Priesterschaft verwaltet wird; daraus könnten dann die Vergehen der nicht heiligen Menschen gesühnt oder getilgt werden. Übrigens konnte Goethe viel leichter den blendenden Ausdruck „reine Menschlichkeit" in einem Verse brauchen, als dessen Inhalt und Voraussetzungen näher angeben. Er muss sich aber etwas Ausserordentliches dabei gedacht haben, denn sonst hätte er nicht gesagt: „alle menschlichen Gebrechen" etc. Das läuft denn doch hinaus auf ein völliges Verschwindenlassen der Erlösungsthat Jesu Christi hinter den Werken der Heiligen. Wenn daher Kuno Fischer in seiner geistvollen kleinen Monographie über Goethes Iphigenie (1888) sagt, „dass Schuldgefühl besser ist, als die Schuld, dass die lauterste Gesinnung zugleich die liebevollste ist, welche das tiefste Mitgefühl mit dem Unglück anderer hegt", so ist es doch sehr Zweierlei, ob ein Mensch über seine eigene Vergangenheit Reue empfindet oder Schmerz über die Sünden Anderer. Aber angenommen auch: beides hätte gleichen Wert, so könnte doch nicht durch das blosse Schuldgefühl eine Sünde der Vergangenheit mit all ihren Folgen hinweggeräumt werden. Insofern jede Sünde im letzten Grunde ein Unrecht gegen Gott ist, kann auch nur dieser, nicht aber die Reue des schuldigen Menschen, die Sünde wahrhaft sühnen. Damit stimmt auch Goethe selbst überein, wenn er am Schluss des Stückes in der Rede des Orest den Schwerpunkt der Entsühnung in den Orakelspruch des Apollo verlegt, jenes Gottes also, welcher für die Griechen Mittler zwischen Zeus und dem Volk, der Träger der göttlich bewirkten Vesöhnung war.

Während nun aber in der Iphigenie diese befreiende Kraft eines Menschen von lauterer Gesinnung wirklich noch im Gewande „reiner Menschlichkeit" auftritt, so lässt Goethe am Schluss seiner „Wahlverwandtschaften" eine Sühne vor sich gehen, welche unmittelbar durch ein magisches Eingreifen überirdischer Mächte vollzogen wird. Er scheut nicht davor zurück, eine schöne Sünderin als wunderthätige Heilige figurieren zu lassen und eine unstatthafte Liebe nur darum auf Erden durch den Tod zu unterbrechen, damit sie sich im Himmel um so ungestörter fortsetzen könne. Ottilie sucht durch eine rein

äusserliche Askese — durch den Hungertod — nicht bloss ihre Schuld zu sühnen, sondern noch mehr den Tod zu erzwingen. Eduard „überschwemmt (die Sterbende) mit stummen Thränen“; sie macht „eine himmlische, stumme Bewegung der Lippen“, und nimmt ihrem Eduard das Versprechen ab, leben bleiben zu wollen, während sie für sich selbst die Ruhe des Todes gewaltsam herbeiführt. Als Ottilie gestorben ist, erscheint sie „überirdisch wie auf Wolken oder Wagen getragen“ und folgt dem Leichenzuge ihres Körpers; ihre Dienerin, von der Erscheinung verwirrt, stürzt hinab und wird vor den Augen der Menschen zerschmettert. Gleichwohl berührt sie noch das Gewand und die gefalteten Hände des Leichnams. Da geschieht das Unerhörte, dass Ottilie wieder lebendig wird für einige Augenblicke, um ihre Dienerin zu segnen und ihr die Sünden zu vergeben. Aber nicht bloss „die vor den Augen aller Welt zerschmetterte Nanny war durch Berührung des frommen Körpers wieder gesund geworden“; auch viele andere kamen und „niemand war so alt und schwach, der sich nicht an dieser Stelle eine Erquickung und Erleichterung gesucht hätte“. Doch es kommt noch besser! „Eduard war in Gedanken an die Heilige eingeschlafen, und so konnte man ihn wohl selig (!!) nennen.“ „So ruhen die Liebenden nebeneinander. Welch ein freundlicher Augenblick wird es sein, wenn sie dereinst wieder zusammen erwachen.“ —

Wenn die Sache nicht so furchtbar ernst wäre, so möchte man die Frage aufwerfen: wollte Goethe hier die Puppenkomödie seiner Kinderjahre erneuern in höherer Form? Jedenfalls lässt sich diese grobsinnliche Vergötterung eines schuldbeladenen Weibes zu einer Wunderthäterin nicht mehr überbieten. Diese Ottilie erlangt ihre „Heiligkeit“ und noch mehr Eduard seine „Seligkeit“ eben auf jene wohlfeile Weise, welche stets die Massen der katholischen Kirche zufallen lassen wird. Thatsächlich aber sind jene beiden mit all ihrer Schuld hinübergegangen, denn innerlich haben sie einander angehört bis zum letzten Augenblick. Und solchem geistigen Ehebruch soll die Gloriole des Märtyrertums zu teil werden? Wahrlich! Dann hülfe ja die Sünde mehr als alles Gute zur Seligkeit! Dann wäre das Weib das eigentlich erlösende Prinzip, das Abbild der Mutter Gottes, und der Mann (Eduard) nur ein bleicher Schatten dieses Weibes! Hätte wohl Schiller jemals so etwas schreiben können?

Viel bekannter als alle diese Stellen sind diejenigen Teile unter

Goethes Werken, worin die katholisierende Verherrlichung des Weibes ihren Gipfel erreicht: der Schluss des „Faust". Das Gretchen des ersten Teiles kehrt am Ende des zweiten als „Eine der Büssenden" wieder, und zwar an einer Stelle, durch welche ihre Bedeutung möglichst gesteigert werden soll. Sie tritt erst dann auf, als der Pater ecstaticus, der Pater profundus und der Doctor Marianus, abwechselnd mit Engelchören verschiedener Ordnungen, ihre himmlischen Gesänge haben ertönen lassen. Sie feiern in dithyrambischem Schwunge die Natur als „heiligen Liebeshort", „die Liebe als Einheit von Wonne und Weh: Siedender Schmerz der Brust, schäumende Gotteslust"; sie preisen „die allmächtige Liebe, die alles bildet, alles hegt"; „Ew'gen Liebens Offenbarung ist der Geister Nahrung". Hierauf erfahren wir aus dem Munde der Engel, dass sie „den erlösen können, an welchem die Liebe von oben teilgenommen hat". Wir wollen einmal dahingestellt sein lassen, ob die Engel oder die Seligen fähig sind, eine Menschenseele zu „erlösen"; wir müssen aber beanstanden, dass als „Liebe von oben" diejenigen Personen gepriesen werden, welche nachher als Gretchen und als Himmelskönigin erscheinen. Auch ist es in hohem Grade charakteristisch, dass durch eine magische Einwirkung — durch die „Rosen der liebend-heiligen Büsserinnen"!! — sogar die bösen Geister zur Liebesqual entzündet werden. Also nicht auf sittlichem, sondern auf ästhetisch-magischem Wege, genauer durch eine Berückung, werden die Bösen überwunden. Hier ist also das Böse etwas Naturhaftes, nicht etwas Sittliches.

Nun steigert sich der Inhalt der Gesänge immer mehr und mehr. Der Doctor Marianus fleht zur Himmelskönigin: „Höchste Herrscherin der Welt! Billige, was des Mannes Brust ernst und zart beweget, und mit heil'ger Liebeslust dir entgegenträget." Er bezeichnet die Jungfrau Maria als „Göttern ebenbürtig" (sic!); leichte Wölkchen von Büsserinnen umschlingen ihre Knie; drei Frauen des neuen Testaments von sehr fragwürdigem Ruf, aber jedenfalls „schöne Sünderinnen", besingen die Gnade der Himmelskönigin. Nun erst tritt Gretchen auf, um die Maria zu bitten, dass sie ihren früheren Geliebten, den Faust, in den Himmel zu sich nehmen dürfe!

Dass Gretchen in den Himmel gekommen ist, wissen wir bereits aus dem Schluss des ersten Teiles; dort hatte eine Stimme von oben verkündet, dass sie gerettet sei. Ob sie aber durch sittliche Umkehr die Sündenvergebung erlangt habe, erhellt nicht mit voller Klarheit.

In der Domszene des ersten Teils leidet Gretchen wohl bittre innere Qualen, schwerlich aber darf man aus den von ihr dort gebrauchten Worten eine völlig befreiende Reue herauslesen. Die Wahnsinnsszene am Schluss des ersten Teils ist zwar theatralisch sehr wirkungsvoll, bringt uns aber nicht über die Wahrheit hinweg, dass ein irrsinniges Weib eine sittlich vollwertige Busse überhaupt nicht thun kann. Indes, wir wollen gern annehmen, dass Gretchen das nachgeholt habe, was in der Dichtung noch fehlt: sie mag das Fegefeuer durchlaufen haben, ehe sie in den Himmel gelangt ist! Wenn aber Gretchen am Ende des ganzen Faust die nach katholischer Lehre ausserordentliche Wirkung der Fürbitte beweisen soll; wenn nicht Christus, sondern die Himmelskönigin dem heimgekehrten Geliebten des Gretchen die Sünden vergiebt und ihn in den Himmel aufnimmt: so ist dies so wesentlich katholisch, dass darüber hinaus schwerlich noch eine grössere Verherrlichung der „Mutter Gottes“, und in ihr des Weibes überhaupt, denkbar ist. Auf Dantes Göttliche Komödie kann man sich hier schlechterdings nicht berufen, denn für den, welcher sehen will, steht es ausser allem Zweifel, dass unter der Beatrice nicht die florentinische Jungfrau aus dem Geschlechte der Portinari, sondern die ideale Kirche zu verstehen ist. Ausserdem verträgt man innerhalb der mittelalterlichen Weltanschauung eine derartige Symbolik viel eher als innerhalb der modernen Welt, obendrein bei einem protestantischen Dichter ersten Ranges.

In hohem Grade beklagenswert ist die durch Goethe der Jungfrau Maria zugewiesene Rolle darum, weil eben Faust als Typus der menschheitlichen Entwicklung überhaupt gelten soll. Wollten wir aber noch zweifeln, ob hier wirklich die höchste dichterische Verherrlichung des weiblichen Prinzips von Goethe geplant sei, so müssen die letzten Worte: „Das Ewig-Weibliche zieht uns hinan!“ uns jedes Bedenken unmöglich machen. Allerdings hat Goethe nur von dem Ewig-Weiblichen, nicht von dem Ewig-W e i b l i c h e n geredet, was wir hervorheben, weil beides unzählige Male verwechselt worden ist. Aber wir kommen doch nicht um die Thatsache herum, dass diese Worte vom chorus mysticus als sein eigenstes Bekenntnis gesungen werden, also von einem Chor von Seligen, welcher aller Wahrscheinlichkeit nach im Himmel einen höheren Rang einnehmen soll, als die dort zuvor genannten Personen. Dann bleibt nur das Dogma übrig: die Jungfrau Maria vermittelt nicht bloss hier auf Erden an der

Spitze der Heiligen den Weg zum Erlöser; auch noch droben ist sie es allein, welche die seligen Geister höher und immer höher hinanzieht! Auch dort noch bleibt sie Mittlerin zwischen dem unnahbaren Gott und den seligen Geistern, bildet als das Ewig-Weibliche den Gegenpol zu dem Ewig-Männlichen in Gott, zum Logos oder Sohn.

Nun ist ja an und für sich ein Urbild der weiblichen Natur denkbar, und es mag dem frommen Sinn unbenommen bleiben, dieses in der Jungfrau Maria verkörpert oder auch nur symbolisiert anschauen zu wollen. Aber geradezu dieses Urbild des Weibes zum Weltprinzip und zur erlösenden Liebesmacht auf Erden und im Himmel machen zu wollen: das bleibt verwerflich, auch wenn dieses Weib vom höchsten Glanz der Poesie umflossen wäre. Fasst man diese poetische Verklärung des weiblichen Prinzips unter dem denkbar höchsten Gesichtspunkte, so läuft sie auf eine Verherrlichung des unbewussten Geistes hinaus; eine solche aber unterliegt all den Folgerungen, welche wir in der ersten Hälfte dieses Kapitels aufgeführt haben. Eine solche Überspannung des weiblichen Prinzips durch die Dichtkunst führt in der Wirklichkeit einen noch viel verderblicheren Rückschlag herbei als in der bildenden Kunst. Niemals ist der weibliche Körper so sehr als Schmuckwerk zur Geltung gebracht worden als zur Zeit der Renaissance; aber gerade diese naturhafte Behandlung des Weibes ist oft genug entartet zu einer Misshandlung des weiblichen Körpers.

Wenn der unbewusste Geist in Goethe trotz des wohlthätigsten Ereignisses seines Lebens, trotz der Aufnahme des Schillerschen bewussten Geistes, zuletzt noch solche Früchte zeitigen konnte, dann müssen alle echten Protestanten gegen jeden Kultus Goethes auf Kosten Schillers protestieren. Die weltgeschichtliche Sendung des Christentums hängt an dem kraftvollen Fortbestehen eines national deutschen, gesunden und triebkräftigen, ebenso ideal gerichteten wie positiv gegründeten Protestantismus. Nur dann, wenn die dauernde Blüte dieses evangelischen Christentums gewährleistet ist, kann auch ein idealer Katholizismus fortbestehen. Mag ein solcher auch in der Zukunft uns übertreffen an Zahl seiner Bekenner und äusserem Glanz der Erscheinung: die höhere Stufe des Christentums wird stets einem Protestantismus in unserem Sinne vorbehalten bleiben. Bei aller dankbaren Bewunderung dessen, was Goethe geschaffen hat, müssen

wir seinen Wahrspruch von der Geltung des Ewig-Weiblichen zurückweisen und an die Urwahrheit des evangelischen Christentums erinnern, dass die erlösende Liebesthat Jesu Christi, d. h. die höchste Anspannung des bewussten Willens, das Eingehen des menschlichen Willens in den göttlichen die Grundlage ist, auf welcher erst die göttliche Gnade sich erheben kann. In diesem Sinne sagen wir: Nur das Ewig-Männliche hat uns erlöst! Nur in dem Zeichen der Freiheit können wir siegen!

VI.

Schiller als Typus des „bewussten" Geistes.

Sowie Goethe die dichterisch höchste Verkörperung des unbewussten Geistes ist, so Schiller diejenige des bewussten. Um aber das sein zu können, musste auch Schiller die ganze Macht und Lebensfülle des unbewussten Geistes an sich erfahren haben. Allerdings fehlt ihm der „aus pantheistisch, tiefer, traumartiger, halb unbewusster Hingabe an die Natur quellende Zug; er ist dafür zu bewusst, zu gedankenhell, zu gedrängt von Ideen, zu leidenschaftlich gespannt auf den Gedankengehalt" (Weltrich a. a. O. I, 67); aber man würde sehr irren, wollte man die Anerkennung des unbewussten Geistes bei Schiller unterschätzen.

Es ist nebensächlich, dass Schiller einmal die Begriffe „unbewusst" und „bewusstlos" verwechselt (an Goethe, den 27. März 1801); er tritt doch für die Überzeugung ein, dass alles, auch das höchste, geistige Wirken, im unbewussten Geiste anfängt. Er verlegt die erste dunkle Totalidee eines Kunstwerks (oder auch eines wissenschaftlichen Problems) in diesen unbewussten Geist; aber erst der unbewusste mit dem bewussten Geiste vereinigt, macht nach ihm den poetischen Künstler aus. Wenn nun aber diese erste dunkle Totalidee sich verhält zum vollendeten Kunstwerk, wie die blosse Daseinsmöglichkeit zur vollen Wirklichkeit, so ist eben das Werk des bewussten Geistes mehr als die blossen Umrisse des unbewussten.

Mittelbar bestimmt er das Verhältnis des bewussten und des unbewussten Geistes in deren Ausprägungen von Mann und Weib. Er schreibt an Humboldt am 25. Dezember 1795: „Gegen die Frau betrachtet ist der Mann mehr ein bloss möglicher Mensch, aber ein Mensch in einem höheren Begriff; gegen den Mann gehalten, ist die Frau zwar ein wirklicher, aber ein weniger gehaltreicher Mensch." Auch Humboldt drückte schon diesen Unterschied sehr geistreich aus

in dem Briefe vom 6. November 1795: „Bei jeder Produktion des Genies muss die Selbstthätigkeit die Empfänglichkeit überwiegen. Es ist sonst keine Bearbeitung des Stoffes möglich; und daher leite ich es ab, dass der eigentliche weibliche Charakter, so sehr er auch vorzugsweise Genialität besitzt, doch schlechterdings, seiner Natur nach, das echte produktive Genie ausschliesst.“ Diese Unterscheidung von blosser Genialität und von wirklichem Genie, übertragen auf den Unterschied von Weib und Mann, ist vollkommen zutreffend.

Viel wichtiger ist uns, dass auch Schiller den Begriff der „Natur“ hat, aber als einer vom bewussten Geist durchdrungenen und beherrschten: für Schiller ist die Natur nicht wie für Goethe Selbstzweck, sondern nur ein gegensätzliches Glied in der Einheit von ethischem Idealismus des Wollens und des Denkens mit der künstlerisch-wissenschaftlichen Anschauung. Das ist ein gewaltiger Unterschied. Schiller bringt die Thätigkeit der Vernunft-Phantasie und des Willens in das rechte Verhältnis zu einander; aber eben dadurch erlangten bei ihm die ästhetischen Prinzipien eine viel grössere, gesündere Selbständigkeit und Fruchtbarkeit, als dies innerhalb des Pantheismus möglich ist. Während für Goethe die Ästhetik ruht auf der Theorie der bildenden Künste, so stellt Schiller die Poesie weit über letztere. „Die Poesie geht, dem Gehalte nach, unendlich weiter als die bildende Kunst.“ (An Humboldt, den 25. Dezember 1795.) Schiller befreit sowohl die Kantsche wie die Goethesche Weltansicht von ihrer Einseitigkeit und verknüpft den Kern beider zu einem höheren Weltbilde.

Schon in seinem Briefwechsel mit Körner schwebt ihm dieses vor. So schreibt er am 25. Mai 1792: „Bin ich erst so weit, dass mir Kunstmässigkeit zur (höheren) Natur wird, wie einem wohlgesitteten Menschen die Erziehung, so erhält auch die Phantasie ihre Freiheit zurück und setzt sich keine andere als freiwillige Schranken.“ Desgleichen am 19. Februar 1793: „Eine moralische Handlung wäre erst dann eine schöne Handlung, wenn sie aussieht, wie eine sich von selbst ergebende Wirkung der Natur. Mit einem Worte: eine freie Handlung wäre eine schöne Handlung, wenn die Autonomie des Gemüts und die Autonomie in der Erscheinung coincidieren. Aus diesem Grunde ist das Maximum der Charaktervollkommenheit eines Menschen moralische Schönheit, denn sie tritt nur alsdann ein, wenn ihm die Pflicht zur Natur geworden ist.“

Denselben Gedankengehalt vertrat Schiller dann Humboldt gegenüber. So schreibt er am 21. März 1796: „An den schönsten Stellen der neueren (der gereimten sentimentalischen) Poesie ergötzt uns die Kunst als höchste Natur und die Natur als Wirkung der höchsten Kunst. Dann erst erreicht unser Genuss seinen höchsten wenn wir beides zusammen empfinden.“ Desgleichen am 21. März 1796: „Früher legte ich das ganze Gewicht in die Mehrheit des Einzelnen, jetzt wird alles auf die Totalität berechnet.“ Das ist eine höchst charakteristische Äusserung! Diese Einheit gelang Goethen nur in seinen besten epischen und lyrischen Erzeugnissen, nicht aber in den dramatischen, oder doch nur in den episch-lyrischen Vorstufen des eigentlichen (dramatischen) Dramas. In seinen grösseren dramatischen Kompositionen bringt er es nur zu einer Aneinanderreihung oder losen Verbindung von Szenen, welche vielfach poetisch höchst wertvoll sind, aber doch alle zusammen noch nicht ein Drama im Schillerschen Sinne des Wortes ergeben. Goethe erreicht nicht jene geschlossene Führung der Handlung, jenes freiheitliche Hinarbeiten auf ein bestimmtes Ziel, jenes Herauswachsen aus dem Mittelpunkte, wie es Schiller in seinen vollendetsten Dramen durchgeführt hat.

Hierzu treten noch eine Anzahl hochbedeutsamer Stellen in dem Briefwechsel mit Goethe. Zu den tiefsinnigsten und wahrsten Aussprüchen, welche Schiller gethan hat, gehört die berühmte Stelle in dem Briefe an Goethe vom 17. August 1795: „Das Christentum ist, in seiner reinen Form, Darstellung schöner Sittlichkeit oder die Menschwerdung des Heiligen, und in diesem Sinne die einzige ästhetische Religion.“ An dieser und andern Stellen ist ihm „ästhetisch“ der höchste aller Begriffe, weil er sich die Einheit von Freiheit und Schönheit darunter denkt; sein Begriff der „Natur“ kommt diesem Begriff des „Ästhetischen“ sehr nahe. Dies geht hervor aus dem Brief an Goethe vom 9. Juni 1796: „Die gesunde (!) und schöne Natur braucht keine Moral, keine politische Metaphysik; innerhalb der ästhetischen Geistesstimmung regt sich kein Bedürfnis nach jenen Trostgründen, die aus der Spekulation geschöpft werden müssen. Sie hat Selbständigkeit, Unendlichkeit in sich.“ Wenn Schiller in demselben Briefe die „ästhetische Geistesstimmung“ auch „ästhetische Freiheit“ nennt, so fallen ihm offenbar ebenso Natur und Freiheit zusammen wie Form und Inhalt, wie Erscheinung und Wesen. An Goethe schreibt er am 2. Juli 1796: „Ruhig und tief, klar und

doch unbegreiflich wie die Natur, so wirkt ein echtes Kunstwerk; alles, auch das kleinste Nebenwerk, zeigt die schöne Gleichheit des Gemüts, aus welchem alles geflossen ist.“ Hieran ist zu reihen eine Anmerkung Schillers zu seinem Aufsatz über das Erhabene, worin es heisst: „Es kann nichts wahrhaft idealistisch heissen, als was der vollkommene Realist wirklich unbewusst ausübt, und nur durch eine Inkonsequenz leugnet.“

In der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ befinden sich folgende auf das Wesen des unbewussten Geistes bezügliche Stellen: „Naiv muss jedes wahre Genie sein, oder es ist keins. Seine Naivetät allein macht es zum Genie; und was es im Intellektuellen und Ästhetischen ist, kann es im Moralischen nicht verleugnen. Unbekannt mit den Regeln, den Krücken der Schwachheit und den Zuchtmeistern der Verkehrtheit, bloss von der Natur oder dem Instinkt, seinem schützenden Engel geleitet, geht es ruhig und sicher durch alle Schlingen des falschen Geschmacks. Nur dem Genie ist es gegeben, die Natur zu erweitern, ohne über sie hinauszugehn. Es verfährt nicht nach erkannten Prinzipien, sondern nach Einfällen und Gefühlen; aber seine Einfälle sind Eingebungen eines Gottes (alles, was die gesunde Natur thut, ist göttlich), seine Gefühle sind Gesetze für alle Zeiten und für alle Geschlechter der Menschen. Das Genie ist bescheiden, ja blöde, weil es immer sich selbst ein Geheimnis bleibt. Mit naiver Anmut drückt es seine erhabensten und tiefsten Gedanken aus; es sind Göttersprüche aus dem Munde eines Kindes.“ „Durch seine Natur muss das naive Genie alles thun, durch seine Freiheit vermag es wenig; und es wird seinen Begriff erfüllen, sobald nur die Natur in ihm nach einer inneren Notwendigkeit wirkt. Nun ist zwar alles notwendig, was durch Natur geschieht; und das ist auch jedes noch so verunglückte Produkt des naiven Genies, von welchem nichts mehr entfernt ist als Willkürlichkeit. Aber ein anderes ist die Nötigung des Augenblicks, ein anderes die innere Notwendigkeit des Ganzen. Als ein Ganzes betrachtet, ist die Natur selbständig und unendlich; in jeder einzelnen Wirkung hingegen ist sie bedürftig und beschränkt.“

Eine so grosse Rolle, wie sonst nirgends bei Schiller, spielt der Begriff der Natur in derselben Abhandlung. Wir lassen desshalb die dort sich findenden Stellen der Reihe nach hier noch folgen.

„Die naive Natur ist das freiwillige Dasein, das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unveränderlichen

Gesetzen, die innere Notwendigkeit, die ewige Einheit mit sich selbst.“ „Wir Menschen waren Natur; unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen.“ „Lass Dir nicht einfallen, mit der Natur tauschen zu wollen; aber nimm sie in dich auf und strebe, ihren unendlichen Vorzug mit deinem eigenen unendlichen Prärogativ zu vermählen, und aus beiden das Göttliche zu erzeugen.“ „Die Dichter sind überall, schon ihrem Begriff nach, die Bewahrer der Natur. Sie werden entweder Natur sein, oder sie werden die verlorene suchen. Daraus entspringen zwei ganz verschiedene Dichtungsweisen, durch welche das ganze Gebiet der Poesie erschöpft und ausgemessen wird: alle Dichter werden entweder zu den naiven oder zu den sentimentalischen gehören.“

„Auch jetzt noch ist die Natur die einzige Flamme, an der sich der Dichtergeist nähret; aus ihr allein schöpft er seine ganze Macht, zu ihr allein spricht er auch in dem künstlichen, in der Kultur begriffenen Menschen. Nur steht der Dichter jetzt in einem ganz andern Verhältnis zur Natur als einst.“ „Solange der Mensch noch reine, es versteht sich, nicht rohe Natur ist, wirkt er als ungeteilte sinnliche Einheit und als ein harmonierendes Ganze. Sinne und Vernunft, empfangendes und selbsthätiges Vermögen, haben sich in ihrem Geschäft noch nicht getrennt; viel weniger stehen sie im Widerspruch miteinander. Im Stande der Kultur hingegen ist jene peinliche Harmonie in ihm aufgehoben; er kann nur noch als moralische Einheit d. h. als nach Einheit strebend sich äussern.“ „Der Begriff der Poesie ist kein andrer als, der Menschheit ihren möglichst vollständigen Ausdruck zu geben. In dem Zustand natürlicher Einfalt, wo der Mensch noch als harmonische Einheit wirkt, macht die möglichst vollständige Nachahmung des Wirklichen, hingegen im Zustande der Kultur die Darstellung des Ideals den Dichter. Sie sind äusserst von einander verschieden; aber es giebt einen höheren Begriff, welcher sie beide unter sich befasst, und es darf gar nicht befremden, wenn dieser Begriff mit der Idee der Menschheit in eins zusammentrifft. Weil aber das Ideal ein unendliches ist, das er niemals erreicht, so kann der kultivierte Mensch in seiner Art niemals vollkommen werden, wie doch der natürliche Mensch es in der seinigen zu werden vermag. Vergleicht man die Arten selbst miteinander, so zeigt sich, dass das Ziel, zu welchem der Mensch durch Kultur strebt, demjenigen, welches er durch Natur erreicht,

unendlich vorzuziehen ist. Der Eine erhält also seinen Werth durch absolute Erreichung einer endlichen, der Andere erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Grösse. Nur die letztere hat Grade und einen Fortschritt."

„Da der naive Dichter bloss der einfachen Natur und Empfindung folgt, und sich bloss auf Nachahmung der Wirklichkeit beschränkt, so kann er zu seinem Gegenstand auch nur ein einziges Verhältnis haben. Der verschiedene Eindruck naiver Dichtungen beruht bloss auf dem verschiedenen Grade einer und derselben Empfindungsweise; selbst die Verschiedenheit in den äusseren Formen kann in der Qualität jenes ästhetischen Eindrucks keine Veränderung machen. Die Form sei lyrisch oder episch, dramatisch oder beschreibend; wir können wohl schwächer und stärker, aber (sobald von dem Stoff abstrahiert wird) nie verschiedenartig gerührt werden. Unser Gefühl ist durchgängig edel, ganz aus einem Element, so dass wir nichts darin zu unterscheiden vermögen."

„In der schönen Seele wirkt das Ideal als Natur, also gleichförmig, und kann mithin auch in einem Zustande der Ruhe sich zeigen. Diese Freiheit des Gemüts in uns hervorzubringen und zu nähren, ist die schöne Aufgabe der Komödie; die Tragödie ist dazu bestimmt, die gestörte Gemütsfreiheit auf ästhetischem Wege wieder herstellen zu helfen. Wenn die Tragödie von einem wichtigeren Punkt ausgeht, so muss man auf der andern Seite gestehen, dass die Komödie einem wichtigeren Ziel entgegengeht; und sie würde, wenn sie es erreichte, alle Tragödie überflüssig und unmöglich machen. Ihr Ziel ist einerlei mit dem höchsten, wornach der Mensch zu ringen hat, frei von Leidenschaft zu sein, immer klar, immer ruhig um sich und in sich zu schauen, überall mehr Zufall als Schicksal zu finden, und mehr über Ungereimtheit zu lachen, als über Bosheit zu zürnen oder zu weinen."

„Der elegische Dichter sucht die Natur, aber in ihrer Schönheit, nicht bloss in ihrer Annehmlichkeit, in ihrer Übereinstimmung mit Ideen, nicht bloss in ihrer Nachgiebigkeit gegen Bedürfnisse. Der elegische Dichter sucht die Natur, aber als eine Idee und in einer Vollkommenheit, in der sie nie existiert hat." „Die Natur ist nur an der strengen Konsequenz, Einheit und Gleichförmigkeit ihrer Wirkungen zu erkennen. Nur einem Herzen, welches sich allen Fesseln der Natur unterwirft, erlauben wir, von der Freiheit derselben

Gebrauch zu machen. Alle übrigen Empfindungen eines solchen Menschen müssen folglich das Gepräge der Natürlichkeit an sich tragen: er muss wahr, einfach, frei, offen, gefühlvoll, gerade sein. Sodann kann nur die schöne Natur dergleichen Freiheiten rechtfertigen."

„Der Zweck der Idylle ist überall nur der, den Menschen im Stande der Unschuld, d. h. in einem Zustande der Harmonie und des Friedens mit sich selbst und von aussen darzustellen. Aber ein solcher Zustand findet nicht bloss vor dem Anfange der Kultur statt, sondern er ist es auch, den die Kultur, wenn sie überall nur eine bestimmte Tendenz haben soll, als ihr letztes Ziel beabsichtigt." „Die Natur ist durchgängig begrenzt d. h. der Form nach unendlich."

„Der Begriff der Idylle ist der Begriff eines völlig aufgelösten Kampfes sowohl in dem einzelnen Menschen als in der Gesellschaft, einer freien Vereinigung der Neigungen mit dem Gesetz, einer zur höchsten sittlichen Würde hinaufgeläuterten Natur: kurz, er ist kein anderer als das Ideal der Schönheit, auf das wirkliche Leben angewendet. Ihr Charakter besteht also darin, dass aller Gegensatz der Wirklichkeit mit dem Ideal vollkommen aufgehoben sei und mit demselben auch aller Streit der Empfindungen aufhöre. Ruhe wäre also der herrschende Eindruck dieser Dichtungsart, aber Ruhe der Vollendung, des Gleichgewichts, der Fülle, der Kraft, begleitet von dem Gefühl eines unendlichen Vermögens."

Es darf als der grösste Triumph im Leben Schillers angesehen werden, dass er das als Mensch erreicht hat, was er hier vom Kunstwerk rühmt. Humboldt bezeugt ihm dies in einem Briefe vom 31. August 1795, worin er sagt: „Gewiss ist Ihre Geistesform jetzt auf ewig bestimmt. Ich weiss niemanden, auf dessen Unveränderlichkeit ich so fest bauen möchte, als auf die Ihrige; aber es ist noch mehr als das. Bei jedem bringen Zeit und Umstände etwas Ähnliches hervor; bei Ihnen hat sich zu beiden der Wille gesellt, und darum ist diese Erscheinung in Ihnen so ganz aus Ihrem Charakter entstanden und so ganz auf ihn zurückwirkend. Auch glaubte ich immer, seit Ihrer Zurückkunft nach Jena eine gewisse Änderung an Ihnen zu bemerken. Alles Beste von sonst fand ich wieder und erhöht, aber ausserdem eine so gleichmässige, aus Ihrem ganzen Selbst entsprungene Ruhe und Milde, dass beide, abgerechnet, dass sie Ihre innere Zufriedenheit erhöhen, einen unbeschreiblich wohlthätigen Einfluss auf den Umgang mit Ihnen verbreiten."

Es fragt sich nun, warum trotz dieser Anerkennung des unbewussten Geistes Schiller gleichwohl den Schwerpunkt in den bewussten Geist, in den Willen, in die Freiheit verlegt. Darauf möchten wir folgende Antwort geben.

Der bewusste Geist hat zu seiner Voraussetzung und Grundlage fortwährend die Daseinsmöglichkeit des unbewussten; nur dadurch, dass er sich des potentiellen Inhaltes des unbewussten Geistes bemächtigt, erfasst er sowohl sich selbst wie die Dinge ausser ihm. Erst unter dieser Voraussetzung gewinnt das Selbstbewusstsein die Fähigkeit, einen unendlichen Gehalt in sich aufzunehmen. Gewiss ist in der Vernunftphantasie des unbewussten Geistes eine endlose Mannigfaltigkeit von Kräften und Bildern, aber eben nur auf ideelle Weise, nur als Möglichkeiten. Gewiss verbindet die Vernunft alle diese Kräfte und Bilder zur Einheit durch einen Zweck und verschafft dieser ganzen Lebensbewegung doch die Stetigkeit des Zusammenhanges und die Einheitlichkeit der Richtung. Aber diese sozusagen nackte Einheit (absolute Identität) bringt es doch nicht zu wahrhaften Unterschieden und Gegensätzen, bleibt bei der blossen Form stehen und entbehrt des Inhaltes als eines realen Gegensatzes zur Form. Dieser monistisch-pantheistische Standpunkt hält bereits den blossen Begriff des Lebens für das Leben selbst, sieht schon die absolute Idee für den mit absolutem Leben erfüllten Geist an. Der Monismus lässt nur eine all-eine Substanz gelten, welche vermittels ihrer Attribute in andere Formen übergehen, nicht aber ein anderes Wesen annehmen kann. Die Formen aber können wechseln, sind veränderlich; nur das Wesen ist (auf dem Grunde der Substanz) etwas Neues und Höheres, etwas Beharrendes, gewissermassen eine potenzierte Substanz. Das „Wesen" im Unterschiede von der Substanz ist die metaphysische Grundlage der Freiheit, schliesst durch sein Hinzukommen zur Substanz den Begriff des Wunders ein.

Das Ich eines Schiller und Goethe liegt nicht bloss als Substanz allen Erscheinungsformen dieser beiden Geister zu Grunde, sondern auch als ein realer Gegensatz des beiderseitigen Wesens. Der Geist des Menschen geht nicht auseinander in verschiedene Teile oder Formen, sondern er entfaltet sich in der ideellen Einheit der Substanz zum realen Gegensatz eines doppelten Wesens. Er würde den Begriff der Substanz nicht denken können, wenn er nicht selbst Substanz wäre; und er würde auf den Begriff des Wesens nicht kommen, wenn nicht

die Erfahrung ihm dasselbe als denknotwendig erscheinen liesse. Die Verschiedenheit der Attribute bringt in der Substanz wohl einen Anstoss zur Bewegung hervor, den Anfang eines Formenwechsels; aber nur die Verschiedenheit des Wesens innerhalb der einen Substanz ermöglicht ein Leben. Der Monismus ist der philosophische Reflex jenes Strebens nach der Gleichgewichtslage, welche die stoffliche Natur auf mechanischem Wege zu erreichen sucht; er ist als Erklärungsprinzip eben dieser Welt berechtigt und notwendig. Aber die Möglichkeit eines unendlichen Fortschrittes innerhalb der all-einen Ursubstanz beruht nur auf der realen Entgegensetzung des Wesens sowohl in ihr selbst wie in den aus ihr abgeleiteten Substanzen.

Diesem abstrakten Idealismus setzt Schiller entgegen den konkreten, welcher Vernunft und Willen als reale Glieder eines Gegensatzes behandelt. Wird auf monistischem Standpunkte das Wollen zu einer anderen Art des Denkens herabgedrückt, so kann der Mensch auch nicht selbständig sich Zwecke setzen und seine Kraft an die Erreichung derselben wenden. Innerhalb der blossen Vernunft sind alle Zwecke abstrakte Ideale; von da aber bis zur Illusion ist nur ein Schritt. Ein wirklich sittliches Handeln ist gar nicht möglich, wenn der Mensch nicht an verschiedene geistige Werte und an einen höchsten Endzweck des Lebens glaubt.

Daher ist ein Wille nötig, welcher als die Grundkraft oder das Herz des Geistes die blossen Möglichkeiten der Vernunft- und Phantasiewelt zu wirklichen, wesenhaften Gebilden erhebt. Nur der Wille ist fähig, das Denken des Denkens fortzusetzen und dadurch das Ich hervorzubringen; nur er kann das Band aller Geisteskräfte wie der Herrscher aller Naturkräfte sein. Er ist die Voraussetzung der Freiheit, d. h. der Fähigkeit des Geistes, sich rein aus sich selbst denkend und handelnd zu bestimmen, dabei aber auch anders zu können. Nur in der Überwindung von Gegensätzen kann er sich bethätigen; während die Vernunft nur logisch, nur abstrakt-ideell dies thut, so vermag er es reell. Er vermag sich selbst zurückzuhalten oder gar auf sich selbst zurückzuwirken; er allein vermag, die ursprüngliche (metaphysische) Wesenseinheit zwischen Gott und Mensch zu einer freigewollten, d. h. aus einer naturhaften zu einer sittlichen zu machen.

So sind Freiheit und Leben Wechselbegriffe. Nicht da,

wo die Teile auf einen abstrakten Mittelpunkt nur bezogen werden, ist schon Leben; sondern nur da, wo die Teile und das Ganze sich real und wechselweise als Zweck und Mittel zu einander verhalten. Die Freiheit besteht nur dadurch, dass sie als wirkend und handelnd sich erweist; dies kann sie nur dann, wenn sie einen Gegenstand ihres Wirkens hat, eben die „Natur“ im weitesten und höchsten Sinne des Wortes. Nun ist es aber ein himmelweiter Unterschied, ob man (monistisch) ihren Gegenstand oder Gegensatz nur innerhalb einer und derselben Substanz sucht, oder ob man (dualistisch) einen realen Gegensatz von zwei wesensverschiedenen, für sich seienden, aber für einander bestimmten Gliedern annimmt. Nur in letzterem Falle ist ein wirklicher Fortschritt möglich. Der monistische Standpunkt des unbewussten Geistes kennt wohl rationale Wahrheiten, nicht aber that sächliche; er kennt wohl die zahllosen Thätigkeiten der Natur, aber nicht die Thaten der Geschichte. So läuft der Unterschied zwischen dem unbewussten und dem bewussten Geist auf den Gegensatz von Werden und Sein hinaus; der erstere bringt es nur zum endlosen Werden, der letztere aber zu realem Sein. Vollendetes Sein ist nur denkbar als vollendetes Freiheitsleben: nur in diesem ist das Werden als Bestandteil bewahrt, nur in ihm geht es von Sein zu Sein, von Himmel zu Himmel. —

Ist es nun schon sehr schwer, das Wesen und das Verhältnis des unbewussten Geistes zum bewussten philosophisch richtig zu bestimmen, so würde es als die denkbar schwerste Aufgabe eines Dichters zu bezeichnen sein, das Ineinanderwirken beider in einer und derselben Person, die sittliche Überwindung des unbewussten durch den bewussten dramatisch in einer psychologisch begreiflichen Handlung durchzuführen. Wenn ein Mensch den Geist Gottes zum blossen Gegenstück seines eigenen unbewussten Geistes herabdrückte, dann aber durch eigene Freiheitsthat sich wieder erhöbe zum gewollten Gegensatz seines bewussten Geistes mit dem bewussten Geiste Gottes; wenn dies alles als sittlich zartester und doch realer Prozess in der Einheit einer und derselben Person dramatisch dargestellt würde, so würde eine solche Tragödie als solche weit über Goethes Faust und Shakesperes Hamlet hinausragen. Nun denn! Diese genialste dramatische Leistung besitzen wir in Schillers „Jungfrau von Orleans“. Goethe hat sie für das beste Drama Schillers er-

klärt, ohne auch nur anzudeuten, warum? Sein Gefühl hat ihn aber nicht getäuscht; er ahnte ganz richtig, dass der Nerv dieses Stückes die Hinaufläuterung des unbewussten Geistes zum bewussten sei. Wie aber hat Schiller dies bewirkt?

Zunächst streute er an den geeigneten Stellen eine Menge von Zügen ein, aus welchen sich das Bild höchster geistiger und leiblicher Reinheit der Johanna zusammensetzt. Diese Jungfrau kann nur darum ein Gefäss der göttlichen Gnade, ein Werkzeug der göttlichen Hilfe sein, weil sie persönlich durch und durch rein ist; die Heiligen Gottes treten nur darum mit ihr in Verkehr, weil sie selbst Heiligkeit besitzt, freilich eine noch unerprobte, naive. In einer solchen Persönlichkeit ist als tragische Schuld nur eine kaum erkennbare geistliche Sünde möglich; andrerseits muss gerade der Fall eines solchen Menschen von verhängnisvollsten Folgen sein für ihn und Andere.

Nur eine durch und durch gläubige demütige Seele kann mit den Kräften erfüllt werden, durch welche die Vorsehung das bedrängte Frankreich retten will. Ein so schwaches Werkzeug wie eine Jungfrau und Hirtin kann nur durch ausserordentliche geistliche (nicht „geistige") Kräfte wirken und ihr Ziel erreichen. Darin liegt eben die tragische Ironie, dass dieses anscheinend schwächste Wesen doch etwas so Grosses und Schweres vollbringen soll: die Befreiung des Vaterlandes. Aber die Jungfräulichkeit an sich macht sie durchaus nicht fähig zu diesem Beruf; vielmehr wurzelt ihre Würdigkeit in der Jungfräulichkeit der Seele, welche völlig in dem gottgewiesenen Werke aufgeht. Nur eine Jungfrau vermag diese göttliche Sendung zu übernehmen; eine verheiratete Frau ist gebunden an ihren Mann oder ihre Familie, durch sie aber an die Welt. Der Beruf der Johanna verlangt das Einsetzen ihrer ganzen Persönlichkeit. Wollte sie sich teilen zwischen der Liebe zu Gott und zu einem Mann schon während ihres Werkes, so musste sie an diesem Zwiespalt innerlich und äusserlich scheitern. Zugleich muss sie allmählich zu dem gottgewiesenen Beruf hinanwachsen, dann aber hinreichend lange sich auf der Höhe desselben erhalten. Eben auf dieser Höhe ist sie in Gefahr, in geistlicher Beziehung schwindlich zu werden, die Reinheit und Tiefe ihrer Demut einzubüssen. Dieser Gefahr erliegt sie wirklich; es fragt sich nur, in welcher Weise?

Als das der Johanna durch die Gottheit überwiesene Werk hat der Dichter die Befreiung von Orleans und die Krönung des Königs

daselbst, aber auch nur diese hingestellt; sobald Johanna noch darüber hinaus an der Spitze des französischen Heeres bleiben und noch grössere Erfolge auf eigene Hand erringen will, begeht sie eine Eigenmächtigkeit und wirft sich zu etwas auf, was die Gottheit gar nicht von ihr verlangt hat. Wie aber kam sie zu dieser Grenzüberschreitung? Eben hier, in der Aufweisung des geheimsten seelischen Vorganges, entwickelt Schiller seine höchste Kunst der dramatischen Motivierung.

Im Prolog beruft sich Johanna ganz deutlich auf die Stimme Gottes, im ersten Akt auf die Weisungen der Jungfrau Maria als des göttlichen Werkzeuges; im dritten Akt aber braucht sie ganz allgemein das Wort „der Geist“ („Was mir der Geist geboten zu thun“). Dieser Ausdruck ist doppelsinnig. Er kann bedeuten: der Geist Gottes allein, im Unterschied vom Geist der Johanna; er kann aber auch bedeuten: die Einheit beider. Diese Unklarheit ist wahrscheinlich von der Johanna gewollt; sie verbirgt dahinter den ersten leisesten Anfang ihrer Schuld. Anfangs hatte sie ihren Geist nur als Gefäss, als Organ des göttlichen Geistes angesehen, und betont, dass jener allein aus ihr redete; nun aber, im dritten Akt, setzt sie ihren Geist entweder an die Stelle des göttlichen, oder lässt doch den Gottesgeist in dem ihrigen aufgehen. Wird aber durch diese Verwechselung und Vermischung das Gewissen der Johanna nur im mindesten getrübt, so ist grosse Gefahr, dass in ihr ein verzerrtes Bild des göttlichen Willens Platz greift. Deutet sie dann sich den göttlichen Willen falsch, so sind die Folgen nicht bloss für sie, sondern auch für ihr Vaterland unberechenbar. Die Gefahr, unvermerkt die Stimme des eigenen Geistes an die Stelle des göttlichen zu setzen, ist bei einem Weibe noch viel grösser und verhängnisvoller als bei einem Manne, weil die logische Klarheit, das scharfe Unterscheidungsvermögen des Weibes geringer ist, als dasjenige des Mannes.

Aus diesem geistlichen Hochmut heraus begeht sie nun ihren zweiten Fehler: sie bezeichnet geradezu die Ehe mit einem sie liebenden Franzosen als ein Herabziehen ihrer Persönlichkeit in den Staub. Sogar vom Standpunkte des Mittelalters aus ist es Selbstüberhebung, eine Ehe zurückzuweisen, welche die Stellvertreter Gottes auf Erden, der Erzbischof und der König, ihr dringend anraten. Johanna legt sich gegenüber diesen beiden Männern eine Stellung bei, welche sie den irdischen Schranken entrückt: „Ihr blinden Herzen! Ihr Kleingläubigen! Des Himmels Herrlichkeit umleuchtet euch, vor eurem

Aug' enthüllt er seine Wunder; und ihr erblickt in mir nichts als ein Weib? Weh mir, wenn ich das Racheschwert (!) „meines“ Gottes in Händen führte und im eitlen Herzen die Neigung trüge zu dem ird'schen (!) Mann“. Das Racheschwert Gottes hat sie jetzt, da sie diese Worte spricht, gar nicht mehr zu führen; der Gipfel aber ihrer Selbstverblendung erhellt in dem Ausruf: „Kein solches Wort mehr, sag' ich euch, wenn ihr „den Geist in mir“ (!) nicht zürnend wollt entrüsten!“ Hier erklärt sie nicht bloss die heiligsten Gefühle des weiblichen Herzens für Eitelkeit, sie bezeichnet auch ihren Geist unmittelbar als den Geist Gottes. Wenn aber der Geist Gottes mit dem ihrigen zusammenfällt, so liegt darin stillschweigend die Voraussetzung, dass der Geist Gottes bleibend in ihr wohne — eine Annahme, welche auf dem Standpunkte der christlichen Kirche selbst nicht in Bezug auf einen Apostel oder die Maria, sondern nur für die Person des Erlösers selbst möglich ist. Aus derselben Gesinnung heraus nennt sie alle übrigen Menschen „gemeinen Staub“, ruft sie auch dem Montgommery zu: „Nenne mich nicht Weib! Gleichwie die körperlosen Geister, die nicht freien auf irdische Weise, schliesse ich mich an kein Geschlecht der Menschen an, und dieser Panzer deckt kein Herz!“

Ihre Strafe besteht darin, dass sie an der empfindlichsten Stelle des Weibes schwach wird: in der Liebe zu einem Manne. Weil sie ihren Geist an die Stelle des Geistes Gottes gesetzt hat, so wird sie von eben diesem Geist verlassen; dadurch aber wird sie so kraftlos, dass die Liebe, sogar zu einem Fremden, wie eine Naturgewalt über sie kommt.

III, 8 sündigt Johanna zunächst dadurch, dass sie sich eigenmächtig von den Ihrigen in der Schlacht trennt und das Schwert führt, während ihr doch früher die Stimme Gottes nicht geboten hatte, dass sie selbst ein Schwert führen solle. Dieser Übermut aber reisst sie in das Verderben: sie wird durch eben das gestraft, wodurch sie sündigt. Gerade die von ihr verachtete Liebe muss über sie kommen, aber nunmehr plötzlich und wider ihren Willen; eine Liebe nicht zu einem Sohne, sondern zu einem Feinde ihres Vaterlandes. Schon durch den blossen Anblick, durch die leibliche Schönheit eines fremden Mannes wird sie gebannt. Wer in geistlichem Hochmut sich an die Stelle oder an die Seite Gottes stellt, der wird vom Geiste Gottes verlassen; wer aber vom Geiste Gottes verlassen ist, der wird dann um so eher eine Beute des bösen Geistes und der eigenen Leidenschaft.

Die Mächte der Hölle oder des Bösen können nur so weit an einen Menschen heran oder in ihn hinein dringen, als sich dieser Mensch eigenwillig vom Geiste Gottes entfernt. Nun ist Johanna in geistlichen Hochmut verfallen, und darum darf die Hölle in Gestalt des Talbotschen Geistes es wagen, sich ihr zu nähern in öder Gegend des Schlachtfeldes. Johanna hat gefrevelt, weil sie dem schwarzen Ritter gefolgt ist, obwohl er sich ihr nicht zum Kampfe gegenüber gestellt hatte; sie ist so verblendet, dass sie gar nicht sieht, wie dieser Ritter in ganz schwarzer Rüstung gar keine Angriffswaffe mehr hat. So steht sie denn bereits unter einem dämonischen Zauber, wenn sie dem schwarzen Ritter zuruft: „Dich wegzutilgen von dem Licht des Tags, treibt mich die unbezwingliche Begier.“ So spricht nur die Naturgewalt der Sünde, nicht das Gewissen einer reinen, frommen Jungfrau.

Die an sie ergangene Weisung bestand darin, einen Feind nur dann zu töten, wenn er ihr als Angreifer gegenübertrete. Der schwarze Ritter aber schlug weder das Visir auf, noch hatte er ein Schwert, stand auch nicht wie festgebannt von einer höheren Macht der Johanna gegenüber. Wie aber kann Johanna auf eine Stimme hören, welche ihr zuruft: „Entlass das Glück, das dir als Sklave hat gedient“; ist das die Sprache eines guten Geistes? Oder schmeichelt ein guter Geist mit solchen Worten: „Nichts kann dir, du Gewaltige, widerstehen; in jedem Kampfe siegst du.“? Als Talbot urplötzlich verschwindet, da erst erkennt Johanna, dass er sie versuchen wollte. Trotzdem fühlt sie keine Reue, sondern steigert nur noch ihre Vermessenheit, wenn sie ausruft: „Und käm' die Hölle selber in die Schranken, mir soll der Mut nicht weichen und nicht wanken.“

Furchtbar aufgeregt und erschüttert, ihrer selbst nicht mehr mächtig, macht sie noch eine krampfhafte Anstrengung, um sich selbst wieder zu gewinnen. Aber gerade in diesem Augenblicke, da sie verwirrt und geistig krank ist, tritt Lionel an sie heran. Gerade jetzt, da der Atem der Hölle sie noch umweht, kann am leichtesten die Liebe wie eine Naturgewalt über sie kommen. Soeben erst hat sie dem Geist des Talbot zugerufen: „Nicht aus den Händen leg' ich dieses Schwert, als bis das stolze England niederliegt!“; und gleich darauf lässt sie das Schwert sinken gegenüber einem Engländer, welcher sie auffordert, ihn doch zu töten, welcher ihr erklärt, dass er sie hasst und sie für eine Verbündete des Teufels hält. In der Verwirrung

ihrer Sinne reisst sie dem des Schwertes bereits beraubten Manne den Helm von hinten so herunter, dass sein Angesicht für sie entblösst wird. Das war nicht bloss weibliche Neugier, es war auch Fühllosigkeit; denn nun wurde die von ihr vermeintlich zu bewirkende Tötung des Lionel zur Abschlachtung. Sie durfte diese Rohheit um so weniger begehen, als noch vor dem Kampfe Lionel sich ihr zu erkennen gegeben hatte. Es grenzt an Gotteslästerung, wenn Johanna in dieser Situation ihrem wehrlosen Todesopfer zuruft: „Die heilige Jungfrau opfert dich durch mich!" Da nun wird diejenige, welche sich erst für überweiblich gehalten hatte, plötzlich gefesselt durch die leibliche Schönheit und den aus den Augen leuchtenden Seelenadel eines Mannes. Wie gelähmt bleibt sie stehen, langsam lässt sie den Arm sinken, weil — zunächst nur — Teilnahme für jenen sie ergreift.

Welch' eine tragische Ironie! Es dauert nicht lange, so wächst diese Teilnahme zur wirklichen Liebe an, und endlich erklärt sie dem Lionel: „Ich sterbe, wenn du fällst von ihren Händen." Dass hier bereits von einer wirklichen Liebe gesprochen werden darf, beweist der Monolog der Johanna im vierten Akt: „Dies Herz, von Himmelsglanz erfüllt, darf einer ird'schen Liebe schlagen? Ich, meines Landes Retterin, des höchsten Gottes Kriegerin, für meines Landes Feind entbrennen? Sollt' ich ihn töten? Konnt' ich, da ich ihm ins Auge sah? Ihn töten! Eher hätt' ich den Mordstahl auf die eigne Brust gezückt!" Hier wogen in ihr Selbstanklage und Selbstentschuldigung durcheinander. Eine Milderung ihres Verhaltens liegt in ihrer Jugend und in ihrem reichen Herzen: Johanna hat gewaltsam die weibliche Natur zurückgedrängt, und eben darum bricht sich diese mit verstärkter Gewalt Bahn. Andererseits darf man zu ihren Gunsten geltend machen die Aufregung und Verwirrung gerade dieses Augenblickes, die Einwirkung des höllischen Geistes; aber alles dieses gereicht der Johanna doch immer nur zur Entschuldigung, nicht zur Rechtfertigung.

Hoch tragisch ist dann der Ausgang des dritten Aktes. Dass Rheims seine Thore öffnet, während die Jungfrau fern ist, muss dieser ihre Schuld erst recht zum Bewusstsein bringen. Die Wunden ihrer Seele erweisen sich als viel schwerer wie die Wunden ihres Körpers: sie hat in einem Augenblicke das Ziel ihrer göttlichen Sendung, den Besitz von Rheims, erreicht und verloren zugleich! Sie hat in einer

Stunde das köstlichste irdische Gut des Weibes, die Liebe, gewonnen und verloren zugleich! Und dieses Bewusstsein muss sie allein mit sich herumtragen und in sich verbergen. Sie kann nicht mehr freudig beten, sie ist tief traurig mitten im grössten Jubel ihrer Umgebung; sie hat die Ihrigen zurückgestossen, den Lionel verloren, das gute Gewissen verloren, so dass aller Glanz der Krönung in Rheims ihr dafür keinen Ersatz bieten kann.

Ebenso grossartig hat Schiller den anderen Teil seiner Aufgabe gelöst: die innere Umwandlung der Johanna zu zeichnen. Diese Reue ist anfangs bittere Klage, zuletzt aber die Selbstthat des Selbstgerichts, des Stillehaltens unter äusseren Leiden. Schon im Monolog des vierten Aktes hat sie das Bewusstsein ihres zerreissenden inneren Zwiespaltes; aber noch kehrt sie den Stahl des Selbstgerichts nicht unmittelbar gegen das eigene Herz, denn sie redet erst im Passiv von diesem Herzen: „Ins britt'sche Lager ist es hingewendet". Sie versucht zunächst, ihre Schuld auf die Jungfrau Maria abzuwälzen: „Musstest du ihn auf mich laden, diesen furchtbaren Beruf? Konnt' ich dieses Herz verhärten, das der Himmel fühlend schuf?" Sie, die kurz vorher noch sich über die Schranken des Weibes und der Menschheit erhoben, sich stolz vermessen den reinen Geistern zugesellt hatte, sie will jetzt nichts weiter sein als ein Mensch: „Willst du deine Macht verkünden, wähle sie, die frei von Sünden stehn in deinem ew'gen Haus; deine Geister sende aus, die unsterblichen, die reinen, die nicht fühlen, die nicht weinen!"

Geradezu frevelhaft wird der Schluss dieser Vorwürfe: „Kümmert mich das Los der Schlachten, mich der Zwist der Könige? Schuldlos trieb ich meine Lämmer auf des steilen Berges Höh; doch du rissest mich ins Leben, in den stolzen Fürstensaal, mich der Schuld dahinzugeben; ach! es war nicht meine Wahl!" Ein Mensch, welcher noch so reden, so trotzen kann, der muss noch durch schwere äussere Erschütterungen hindurchgehen, ehe er innerlich gebrochen werden kann. Und solche treten denn auch alsbald an Johanna heran.

Es entspricht vollkommen dem Empfinden eines edlen weiblichen Gemüts, wenn es gerade durch das Übermass des ihm gespendeten Lobes und Dankes nur um so tiefer in das Gefühl der Schuld hineingetrieben wird. Als die Sorel vor Johanna niederfällt, da steht diese Huldigung der Dankbarkeit in schreiendem Gegensatze zum inneren Zustand der Johanna; gegenüber dem Glück der Sorel

muss Johanna ihr eigenes Unglück in der Liebe nur um so bitterer empfinden.

Jetzt nun beginnt zunächst ihre innere Rettung, weil ihre innere Umkehr anfängt. Sie klagt sich vor der Sorel auf das Heftigste an: „Beflecke dich nicht mit meiner pesterfüllten Nähe! Mich lass in tiefster Nacht mein Unglück, meine Schande, mein Entsetzen verbergen.“ Ja, sie geht noch weiter, und zwingt förmlich die Sorel zum Abfall von ihr durch folgende Worte: „Du bist die Heilige, du die Reine! Sähest du mein Innerstes, du stiessest schaudernd die Feindin von dir, die Verräterin!“ Dann führt Johanna weiter vor dem engeren Kreis ihrer Freunde solche Keulenschläge gegen sich, dass diese Freunde notwendig irre werden müssen. In der dritten Szene des vierten Aktes suchen Dunois und La Hire die Johanna auf und bringen ihr die Fahne, damit sie dieselbe unmittelbar vor dem König trage. Da bricht die Jungfrau aus in die Worte: „Furchtbare, kommst du, dein Geschöpf zu strafen? Verderbe, strafe mich! nimm deine Blitze und lass sie fallen auf mein schuldig Haupt. Gebrochen hab' ich meinen Bund, entweiht, gelästert deinen heil'gen Namen!“

Da nun steigen die Dankesbezeugungen ihrer Freunde auf das Höchste in den Worten des Königs, welcher gekrönt aus der Kirche zurückkehrt: „Ihr Name soll dem heiligen Denis gleich sein, der dieses Landes Schützer ist, und ein Altar sich ihrem Ruhm erheben!“ „Wenn du von Menschen bist gezeugt wie wir, so sage, welches Glück dich kann erfreuen; doch wenn dein Vaterland dort oben ist, so lass dich sehn in deiner Lichtgestalt, wie dich der Himmel sieht, dass wir anbetend dich verehren.“ Gerade dieses höchste Mass von Dankbarkeit und Verehrung muss die in Reue aufgelöste Johanna nur noch mehr geneigt machen, sich anzuklagen. Welch eine ungeheure Charakterstärke aber gehört dazu, um in solchem Augenblicke demütig und bussfertig zu bleiben! Was gehört dazu, um der Liebe und aller irdischen Hoheit zu entsagen, nur um eine geheimnisvolle Schuld rein geistiger Art zu sühnen! Jetzt erst ist Johanna recht eigentlich vor die Entscheidung ihres ganzen Lebens gestellt. Und wie entscheidet sie sich?

Zunächst muss man bedenken, dass ein junges Mädchen in dieser Lage, bei einer zunehmenden Erschütterung, ganz allein mit ihrem Geheimnis und ihrem Schmerz, ihrer nicht mehr völlig mächtig, nicht mehr völlig zurechnungsfähig sein kann. Sie übertreibt jetzt ebenso

krankhaft ihre Schuld, wie sie vorher sich zum geistlichen Hochmut hinaufgeschraubt hat. So wird sie denn von der denkbar höchsten irdischen Höhe herabgestürzt: erst als Heilige angebetet, dann verlassen und verbannt!

Da tritt ihr Vater auf und richtet in Verzweiflung eine Frage an sie, deren Doppelsinnigkeit nur Johanna aufgeht. Oder meint sie vielleicht, ihr Vater wisse durch Gott um die verborgene Schuld ihres Herzens? Dieser Irrtum wäre freilich nur dadurch erklärlich, dass sie geistig und körperlich völlig gebrochen ist. Wäre sie in normaler Verfassung gewesen, so hätte sie zu der Einsicht kommen müssen, dass ihr Vater an ein Bündnis mit dem Teufel glaubt. Diese Verwirrung ist eben die Nachwirkung einer früheren Schuld! Die Freunde der Johanna fragen sie nun, ob sie sich selbst schuldig bekenne; aber eben diese Fragen sind aus Zartgefühl so allgemein gestellt, dass Johanna darauf nicht mit dem allgemeinen „Nein" antworten kann. Sie will sich nicht als schuldlos bekennen, andererseits aber ebenso wenig jemandem entdecken, worin ihre eigentliche Schuld bestehe. Sie hätte höchstens erklären können: ich habe euch nicht durch Teufelskünste, sondern durch Gottes Hilfe gerettet. Das aber mussten sie sich doch selbst sagen. So hat sie nur die Wahl, dass entweder ihre Umgebung sich gegen ihren Vater wendet, oder ihr die höchsten Ehren erweist. Beides will sie vermeiden, und so schweigt sie zu ihrem persönlichen grössten Nachteil hartnäckig.

Im fünften Akt erscheint dann die Johanna als völlig gerettet in ihrem inneren Menschen, obwohl sie zunächst äusserlich rettungslos verloren umherirrt. V, 4 bittet sie den Raimund, sie zu verlassen und sich selbst in Sicherheit zu bringen. Sie hat trotz ihres furchtbaren Elends doch felsenfestes Gottvertrauen: „Mich wird nichts treffen, als was sein muss." Raimund fragt sie, warum sie vor dem König stumm geblieben sei. Darauf giebt sie die Antwort: „Der Himmel sprach, drum schwieg ich." Aber wenn Gott nur durch mehrdeutigen Donner redete, dann war ja seine Sprache so ungewiss, dass er blinden Gehorsam gar nicht verlangen konnte.

Gleichwohl müssen wir uns an das Bekenntnis der Johanna halten: „Ich bin verbannt und flüchtig, doch in der Oede lernt' ich mich erkennen." Also erst jetzt gewinnt sie volle Selbsterkenntnis, Stille in Gott. „Da, als der Ehre Schimmer mich umgab, da war der Streit in meiner Brust. Jetzt bin ich geheilt, und dieser Sturm in

der Natur war mein Freund. Er hat die Welt gereinigt und auch mich. In mir ist Friede — komme, was da will, ich bin mir keiner Schwachheit mehr bewusst.“ Hier denkt man unwillkürlich an den furchtbaren Sturm auf der Heide, in welchem des König Lear Heilung sich anbahnt.

Jetzt gebraucht Johanna zum erstenmal das herrliche Wort „Friede“. Dieser Friede wird erkämpft durch eine erschütternde Tragödie, durch die bittersten Leiden und Schmerzen. Jetzt erst ist sie wahrhaft gross in ihrer Demut, grösser als damals, da die Menschen sie vergötterten. Felsenfest ist ihr Glaube an Gottes allwaltende Vorsehung: „Der die Verwirrung sandte, wird sie lösen. Nur wenn sie reif ist, fällt des Schicksals Frucht! Ohne Gott entfällt kein Haar vom Haupt des Menschen. Siehst du dort die Sonne am Himmel niedergehn? So gewiss sie morgen wiederkehrt in ihrer Klarheit, so unausbleiblich kommt der Tag der Wahrheit.“ Das ist felsenfester, unerschütterlicher Glaube; oder mit andern Worten: das ist die höchste, vollbewusste, sittliche Energie, das ist die höchste That ihrer persönlichen Freiheit.

Aber die Prüfung der Johanna ist noch nicht zu Ende. Der Friede, welchen sie unmittelbar vor ihrer Gefangennahme in der tiefsten Einsamkeit besass, muss sich auch dann erweisen als die allbeherrschende Kraft ihres neuen Lebens, wenn sie dem Lionel zum zweitenmal gegenübersteht; selbst dann, wenn das Vaterland sie ausgestossen hat, soll sie fähig sein, für dasselbe zu sterben. Hierbei erscheint es als ein überaus feiner Zug, dass Johanna zwar noch im Anfang des fünften Auftritts vor ihrer Liebe zittert; aber eben dieses Gefühl ihrer Schwäche und Ohnmacht treibt sie zur Demut, und damit zur Erlösung, zum wahren Frieden.

Doch der Dichter stellt uns nicht unmittelbar vor diese schwerste aller Proben, welche Johanna zu bestehen hat; er lässt viel mehr Zeit vergehen zur inneren Kräftigung der Jungfrau, und darum führt er uns erst in das französische Lager, und dann erst hinein in die gewaltige Szene zwischen Lionel und Johanna. Als der englische Heerführer Fastolf von Lionel das Leben der Johanna fordert, zeigt sich Lionel in seiner ganzen Seelengrösse dadurch, dass er dies verweigert. Der Johanna aber bereitet er die schwerste Versuchung, indem er ihr zuruft: „Sei die Meine, und gegen eine Welt beschütz' ich dich. Gegen dein Volk und mein Volk behaupt' ich dich.“ Er darf auch

als Engländer ihr Herz und Hand anbieten, weil die Franzosen die Johanna verstossen haben. Gleichwohl vollbringt Johanna jetzt das Höchste, was nur ein Weib, was ein Mensch überhaupt vermag: sie bringt ihr Herz zum Schweigen und sieht im Angesicht des eigenen Todes in Lionel nur den Feind ihres Vaterlandes. Als solchem ruft sie ihm zu: „Führe deine Heere hinweg von meines Vaterlandes Boden, die Schlüssel aller Städte gieb heraus, die ihr bezwungen; allen Raub vergüte, gieb die Gefangenen ledig, sende Geisseln des heiligen Vertrags: so biet' ich dir den Frieden an in meines Königs Namen.“

In diesen Worten offenbart sich eine erhabene Majestät des Charakters. Johanna stellt das Wohl der Ihrigen über das eigene, sie diktiert mit diesen Bedingungen ihren Tod, sie siegt gleichzeitig über ihr Herz und über den erfahrenen schmachvollen Undank. So opfert sie ihre Liebe und ihr Leben, so vollbringt sie eine That der höchsten Entsagung und Selbstverleugnung als That der reinsten Freiheit, als That des eigenen, vollbewussten Willens. Und darum steht sie erst in diesem Augenblick auf der Höhe ihrer Sendung als Mensch: früher hatte sie sich nur als Werkzeug der Vorsehung gefühlt, jetzt handelt sie frei, aus eigenem Willen zugleich mit der Vorsehung. So löst sie das Problem, zugleich die freieste, vollendete Persönlichkeit und doch dem Gesetz Gottes unterthan zu sein.

Eben darum aber, weil sie jetzt gar nichts mehr für sich selbst will, wird Gottes Kraft in ihr auf wunderbare Weise mächtig. Ihr Gebet thut Wunder, und es ist geradezu einer der grössten Triumphe der dramatischen Dichtkunst aller Zeiten, wie Schiller hier auf offener Bühne seine schlechthin fromme Heldin zu Gott laut beten lässt, und wie ihr Gebet erhört wird. In dem Augenblicke, da die Not auf den Gipfel gestiegen, fallen die Ketten ab von Johanna; sie stürmt hinaus in die Schlacht und gewinnt den Sieg, da vor menschlichem Auge bereits alles verloren ist. Auch ist es ein Zeichen ihrer absoluten Reinheit, dass sie hier nur zu Gott betet, nicht mehr zur Jungfrau Maria; dass sie hier nur noch an den Gott über sich, nicht mehr an den Gott in sich denkt.

So empfängt denn die Jungfrau den reinsten Lohn, zunächst von den Menschen auf Erden, dann aber unvergleichlich mehr im Himmel. Die Ihrigen haben die Johanna hinausgestossen in die Verbannung, Johanna aber hat sie dafür gerettet aus der furchtbarsten Gefahr.

Nun erst, aus ihrer Ohnmacht erwachend, spricht sie die rührend einfachen Worte: „Nein, ich bin keine Zauberin! Gewiss, ich bin es nicht.“ Und mit viel grösserem Recht wie der König nach der Krönung zu ihr gesagt hatte, dass sie ein göttliches Wesen sei, spricht er jetzt zu ihr: „Du bist heilig wie die Engel!“ Ebenso bedeutsam ist es, dass in der letzten Szene nur von der Fahne die Rede ist, nicht aber vom Schwert, welches sie missbräuchlich geführt hat; dass Johanna nicht mehr spricht von ihrer Beziehung zur Jungfrau Maria, sondern nur noch von Gott: „Nicht ohne meine Fahne darf ich kommen; von meinem Meister ward sie mir vertraut!“

Ihr Sterben gleicht einer Himmelfahrt: von oben her tritt Gott für sie ein — denn sie sieht die Jungfrau im geöffneten Himmel stehen; von unten her thun es die Menschen. Aber als Mittel- und Höhepunkt der ganzen Tragödie erscheint nicht die Befreiung Frankreichs, sondern die innere sittlich-religiöse Rettung eines Menschen, eben der Heldin. Diese wiederum ist am grössten da, wo sie sich über das Wirken des unbewussten Geistes in ihr erhoben hat zum Handeln aus dem bewussten Geist heraus, wo dieser bewusste Geist die schwersten sittlichen Thaten vollbringt.

Der Besiegelung aber der inneren Freiheit der Johanna folgt die äussere ihres Vaterlandes. Johanna selbst aber geht ein zur vollen himmlischen Freiheit, nachdem sie Herrin ihrer selbst geworden ist durch eine Demut ohnegleichen.

Goethes Faust wird zwar durch die ganze Kulturwelt hindurchgeführt und er erfährt deren grossartigsten Einfluss; er gelangt aber trotz alledem nicht dazu, sich aus eigenem Freiheitswillen zu einem anderen Menschen zu machen. Er lässt sich schliesslich erlösen und beseligen; aber er selbst bringt nichts weiter hinzu als die Demut, welche bereit ist, auf dem geringsten Raume sich ein irdisches Lebensziel zu setzen. Weit über ihn erhebt sich die Jungfrau, weil sie die Tragik des denkbar schwersten Kampfes allein durch sich selbst und in sich selbst vollzieht, weil sie von dem denkbar wichtigsten Einfluss ihres unbewussten Geistes sich emporarbeitet zur Klarheit und Herrschaft ihres sittlichen „bewussten“ Geistes. Durch eigene That, durch eigene Freiheit erlöst sie sich selbst so weit, dass nunmehr die göttliche Gnade sich ganz und voll zu ihr bekennen kann. Hier vollbringt also ein schwaches, von der Welt aufs Äusserste bedrängtes

Weib das Schwerste in intellektueller und in sittlicher Beziehung: sie unterscheidet den Geist Gottes von ihrem eigenen unbewussten Geist real, obwohl beide unendlich leicht ineinander verfliessen; sie setzt an die Stelle der bloss mystischen Einheit ihres unbewussten Geistes mit dem unbewussten Geist Gottes die freigewollte sittliche Einheit ihres bewussten Geistes mit dem ganzen Gott. —

Es ist sehr bezeichnend, dass der intellektuell und sittlich am höchsten stehende Held des Shakespere, Hamlet, mit einem Bekenntnis endet — „In Bereitschaft sein ist alles" —, welches dem Sinne nach grosse Ähnlichkeit hat mit dem Schluss des Goetheschen „Faust". Beide Dichter, Shakespere und Goethe, vertreten im Grunde dieselbe Weltanschauung — der erstere als ein Kind der Renaissance, der letztere als der Sohn eines noch höheren Weltalters. Von dieser geistigen Verwandtschaft hat Goethe selbst ein Bewusstsein gehabt, wenn er in dem Aufsatze „Bildung und Umbildung organischer Naturen" das Geständnis thut: „Ich will bekennen, dass nach Shakespeare und Spinoza auf mich die grösste Wirkung von Linné ausgegangen ist." Goethe selbst hat ungleich mehr als Schiller sich von Shakespere angezogen gefühlt und viel mehr Äusserungen über den grossen Britten gethan, als sein Weimaraner Freund. Schiller erkennt in seinen Briefen an Goethe vom 7. April, vom 24. April und 28. November 1797 die Bedeutung Shakesperes an, streift aber eigentlich nur die dort genannten Dramen des Engländers. (Vergl. Seite 303, 305, 317 f.)

In dem Dialog „Shakespeares Schatten" macht Schiller die Naturalisten seiner Zeit lächerlich, welche den Shakespere in Äusserlichkeiten nachahmten, und legt dem Schatten des Dichters die Worte in den Mund: „Woher nehmt ihr denn aber das grosse gigantische Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt?" „Also eure Natur, die erbärmliche, trifft man auf euern Bühnen, die grosse nur nicht, nicht die unendliche an?" „Der Poet ist der Wirt, und der letzte Aktus die Zeche; wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch." Endlich hat Schiller Shakesperes „Makbeth" für die deutsche Bühne eingerichtet in einer Weise, welche den Britten den Formen der antiken Tragödie näher bringen sollte. Im übrigen aber ist Schiller vollkommen selbständig seinen Weg gegangen.

Bevor wir nun die Goetheschen Aussprüche über Shakespere

hier heranziehen, wollen wir uns den Übergang bahnen durch die Kenntnisnahme der betreffenden Lessingschen Bemerkungen. Leider müssen wir sagen „Bemerkungen“; es wäre uns lieber, wenn Lessing die Hälfte der Mühe, welche er dem richtigen Verständnis des Aristoteles zugewendet hat, an den Shakespere gesetzt hätte. Immerhin gereicht es uns zur Freude, ein Verdienst Lessings klarstellen zu dürfen, welches noch immer übersehen wird.

Gewöhnlich werden Herder (in seinem Aufsatz über Skakespere in den „Blättern von deutscher Art und Kunst“, 1773) und Lenz (in seinen „Anmerkungen über das Theater“, 1774) als diejenigen Männer bezeichnet, welche zum erstenmale den Unterschied des antiken und des modernen Dramas teils richtig geahnt, teils bestimmt gekennzeichnet haben. Ohne nun das Verdienst der beiden Genannten schmälern zu wollen, möchten wir doch darauf hinweisen, dass Lessing schon vor ihnen (im 23. Stück der Hamburgischen Dramaturgie, vom 17. Juli 1767) einen Ausspruch gethan hatte, welcher von Lenz nur erweitert zu werden brauchte. Dort schreibt Lessing nämlich: „Die Fakta sind durch die Charaktere wirklich geworden. Nur die Charaktere sind dem Dichter heilig.“

Weniger Gewicht legen wir auf den Ausspruch Lessings im 17. Litteraturbriefe: „Wenn man die Meisterstücke des Shakespeare mit einigen bescheidenen Veränderungen unseren Deutschen übersetzt hätte, ich weiss gewiss, es würde von besseren Folgen gewesen sein, als dass man sie mit dem Corneille und Racine so bekannt gemacht hätte. Shakespeare würde ganz andere Köpfe unter uns geweckt haben, als man von diesen zu rühmen weiss. Denn ein Genie kann nur von einem Genie entzündet werden. Auch nach den Mustern der Alten ist Shakespeare ein weit grösserer tragischer Dichter als Corneille. Der Engländer erreicht den Zweck der Tragödie fast immer, so sonderbare und ihm eigene Wege er auch wählt; und der Franzose erreicht ihn niemals, obgleich er die gebahnten Wege der Alten betritt.“

Wichtiger sind uns folgende Stellen. Im 73. Stück der Hamburgischen Dramaturgie sagt Lessing: „Shakespeare will studiert, nicht geplündert sein.“ „Alle, auch die kleinsten Teile beim Shakespeare, sind nach den grossen Massen des historischen Schauspiels zugeschnitten.“ Im 79. Stück bekämpft er ein Trauerspiel „Richard III.“ von einem gewissen Weiss, und macht dabei einige Anmerkungen, wie jener englische Bösewicht dichterisch behandelt werden müsse. Er nennt

zwar den Shakespere nicht, hat aber offenbar sich an das Vorbild desselben gehalten. Am bedeutsamsten aber sind folgende Stellen im 5. und 11. Stück der Hamburgischen Dramaturgie: „Jedes Wort, welches Shakespeare dem Hamlet in den Mund legt, wenn dieser die Komödianten abrichtet, ist eine goldene Regel für alle Schauspieler, denen an einem vernünftigen Beifall gelegen ist.“ — „In Bezug auf den Gespensterglauben lässt sich ebenso viel dafür als dawider sagen. Der Same, an Geistererscheinungen zu glauben, liegt in uns allen; und in denen am häufigsten, für welche der dramatische Dichter vornehmlich dichtet. Es kommt nur auf seine Kunst an, diesen Samen zum Keimen zu bringen; nur auf gewisse Handgriffe, den Gründen für ihre Wirklichkeit in der Geschwindigkeit einen Schwung zu geben. Hat er diese in seiner Gewalt, so mögen wir im gemeinen Leben glauben, was wir wollen; im Theater müssen wir glauben, was Er will.“ „So ein Dichter ist Shakespere. Vor seinem Gespenst im Hamlet richten sich die Haare zu Berge; dieses Gespenst kommt wirklich aus jener Welt, so dünkt uns. Beim Shakespere ist es der einzige Hamlet, mit dem sich das Gespenst einlässt; in der Szene, wo die Mutter dabei ist, wird es von der Mutter weder gesehen, noch gehört.“

Diese Auslassungen Lessings zeugen mehr von journalistischer Geistesgewandtheit, als von gründlichem Nachdenken. Er führt eben nur eine Thatsache aus Shakesperes Dramen an, welche Goethe in seinem „Shakespeare und kein Ende“ viel vollständiger ausgedrückt hat, wenn er sagt: „Wahrsagung und Wahnsinn, Träume, Ahnungen, Wunderzeichen, Feen und Gnomen, Gespenster, Unholde und Zauberer, wovon Shakespeare voll ist, bilden ein magisches Element in demselben.“ Das ist ganz richtig; nur hätte Goethe daraus die nötigen Folgerungen ziehen sollen. Die ganze Geistermaschinerie des Shakespere ist im Grunde weiter nichts als die Göttermaschinerie der Alten, nur umgewandelt in eine christlich-germanische Vorstellungswelt. Sowie bei den Griechen alle Gottheiten nur die Auseinanderlegung der obersten Naturnotwendigkeit, des Schicksals, sind, so auch sind alle jene „magischen Elemente“ bei Shakespere nur Erscheinungsformen des christlich-germanischen Naturbegriffes. Da wo die Idee der persönlichen Willensfreiheit ein Drama beherrscht, da sind alle jene phantastischen Äusserungen einer höheren „Natur“ unmöglich. Die Wunderwelt des Shakespere gehört in ein naiv-episches oder auch

in ein „romantisches“ Drama mit seinem opernhaften Gepräge; nimmermehr aber in ein solches, welches Anspruch auf Klassizität machen will oder soll.

Die Geistererscheinungen spielen bei Shakespere eine sehr grosse Rolle; sein „Hamlet“ bewegt sich geradezu um die Erscheinung eines Geistes als um seine Axe. Shakespere braucht auch diese Geister nicht etwa nur als subjektive Spiegelungen eines bösen Gewissens oder einer erregten Phantasie, sondern er stellt sie uns dar als objektive, reale Mächte! Wenn Schiller in der „Jungfrau von Orleans“ den Geist des Talbot erscheinen lässt, so macht er dies dadurch erträglich, dass Talbot wenige Sekunden vorher auf dem Schlachtfelde, also in unmittelbarer Nähe der Johanna, gefallen ist. Shakespere aber lässt seine Geister nach viel längeren Zeiten auftreten; ihre Welt scheint nur eine höhere Region über der Erde zu sein. Selbst dann aber ist die Bühne nicht der richtige Ort, um sichtbar und hörbar vor dem Zuschauer zwei verschiedene Welten ineinander greifen zu lassen.

Nun leugnen wir gar nicht, dass Shakespere mit seiner Geistermaschinerie gewaltige Effekte erzielt, aber eben nur — Effekte. Die rein künstlerische Wirkung, welche Schiller durch seine Verzichtleistung auf solche Mittel erreicht, ist eine viel grössere, aber auch unendlich schwierigere. Vorausgesetzt, dass Geister überhaupt erscheinen können — dürfte die Gottheit nur dann einen Geist als Sendboten ihrer Gerechtigkeit handeln lassen, wenn ihr schlechterdings kein anderes Mittel übrig bliebe. Wer aber möchte eine solche Behauptung zu vertreten wagen? Wenn ein Dramatiker durch überirdische Mittel erreichen will, was er durch rein menschliche Mittel erreichen soll, aber nicht kann, so ist das stets ein Zeichen seiner Schwäche, nicht aber seiner Stärke. Es ist viel leichter, mit überidealistischen Phantasiegebilden zu wirtschaften, als realistisch die schwersten Konflikte innerhalb der Menschenwelt und des Menschenherzens zum Austrag zu bringen.

Lessing, und nach ihm noch viel mehr Schiller, leistet aber als Dichter etwas, wovon Shakespere nur eine Ahnung hat: in der Komposition seiner „Emilia Galotti“ und seiner „Minna von Barnhelm“ hat er sich als ein Meister erwiesen; seinen „Nathan“ stellt er selbst hinsichtlich des Aufbaues unter diese beiden Dramen, insofern er ihn als „ein dramatisches Gedicht“ bezeichnet. Ebenso legt Schiller den

grössten Wert auf die Architektonik, den Bau, das Knochengerüst seiner Dramen. Shakespere übertrifft die beiden deutschen Dramatiker an Reichtum des Szenenwechsels und der ineinander geschobenen Handlungen; aber er bringt es nicht zu jener organischen Geschlossenheit, zu jener einheitlichen Entwickelung wie jene. Die Bühne seiner Zeit begünstigte, ja sie forderte sogar ein so starkes Herausarbeiten einzelner Szenen, dass diese sich oft nur wie eine Menge lebender Bilder aneinanderreihen liessen. Das ist aber ungleich mehr ein mechanisches Zusammensetzen der Teile zum Ganzen, als ein organisches Ableiten der Teile aus dem Ganzen d. h. aus der „Totalidee“ eines Dramas. Shakespere gegenüber muss man daran erinnern, dass die grösste Fülle von poetischen Szenen noch nicht ein dramatisches Drama ausmacht, und dass alle Schärfe der individuellen Charakteristik, aller Glanz der Sprache nicht entschädigen kann für das Fehlen des Grunderfordernisses: für die organische Gliederung des Baues. In der Malerei ist ein grosses Gemälde noch lange kein Historienbild, weil es eine Anzahl von epischen, lyrischen und dramatischen Szenen gruppiert um einen Mittelpunkt; blosse Gruppierung ist noch kein Aufbau. In der Musik sind eine Reihe von epischen, lyrischen und dramatischen Szenen im Oratorium, einer Passionsmusik u. dgl. noch lange nicht eine so hohe künstlerische Leistung, wie eine auf Thema und Gegenthema organisch aufgebaute Sonate oder Symphonie. Seiten- oder Nebenthemen haben nicht die Bedeutung eines Gegenthemas; Motive, wenn auch glänzend instrumentiert, sind noch keine Themen. In der Philosophie hat die geistreichste Verbindung und Kritik von zahlreichen philosophischen Elementen keineswegs die Bedeutung eines einzigen Hauptgedankens, wenn dieser allseitig von Anfang bis zu Ende organisch durch alle Stufen seiner Entwickelung durchgedacht ist.

Shakespere wendet öfter drastische Mittel an als rein dramatische; er ist mehr ein Meister des Grässlichen und des Furchtbaren als des rein Tragischen; er strebt mehr nach Kontrastwirkungen von Begebenheiten, als nach Schlagkraft von Handlungen. Nach diesen Seiten hin sind ihm Lessing, vor allem Schiller, überlegen.

Schiller ist auch grösser durch das, was man in seinen Dramen der Reifezeit als „Breite“ bezeichnen kann. Wenn Schiller in seinen Gestalten das Allgemeinmenschliche und das Individuelle zu einer ungleich innigeren Durchdringung bringt als Shakespere, so muss er auch diese seine künstlerisch-symbolischen Wesen in eine Höhe der

Idealität erheben, wo sie selbst im höchsten Affekt doch noch über dem Affekt stehen, also nicht bloss aufregend, sondern in jedem Momente zugleich erregend und beruhigend wirken. Die künstlerische Vollendung dramatischer Figuren besteht eben darin, dass sie selbst im Sturm der Leidenschaften über dem Ganzen stehen, wie Gott über der Tragik des Weltleides.

Ungleich zahlreicher als bei Lessing und Schiller sind die Urteile Goethes über Shakespere. Es erklärt sich dies daraus, dass Goethes Genius eine nähere Verwandtschaft mit dem des Shakespere hat als derjenige Schillers. Den „Sprüchen in Prosa" entnehmen wir folgende Äusserungen: „Shakespeare ist reich an wundersamen Tropen, die aus personifizierten Begriffen entstehen; sie sind bei ihm völlig am Platze, weil zu seiner Zeit alle Kunst von der Allegorie beherrscht wurde". (!) „Wieviel Falsches Shakespeare und besonders Calderon über uns gebracht, wie diese zwei grossen Lichter des poetischen Himmels für uns zu Irrlichtern (!) geworden, mögen die Litteratoren der Folgezeit historisch bemerken."

Aus dem Aufsatz „Shakespeare und kein Ende" greifen wir folgende Aussprüche heraus: „Die Shakespeareschen Stücke enthalten viel weniger sinnliche That, als geistiges Wort." „Er spinnt die Ereignisse an einem schlichten Faden ab." (Das ist eben das Kennzeichen des epischen Dramas! desgleichen der Mangel an „That"!) „Shakespeare gehört den Dichtern der naiven Gattung an, denn nur mit der äussersten Spitze grenzt er an die Sehnsucht." (Eine ausserordentlich feine Bemerkung!) „Gleichwohl ist er ein entschieden moderner Dichter, von den Alten durch eine ungeheure Kluft getrennt. Vorherrschend in den alten Dichtungen ist das Missverhältnis zwischen Sollen und Vollbringen, in den neueren zwischen Wollen und Vollbringen. Die alte Tragödie beruht auf einem unausweichlichen Sollen, das durch ein entgegenwirkendes Wollen nur geschärft und beschleunigt wird. Aber alles Sollen ist despotisch, das Wollen hingegen ist frei, scheint frei und begünstigt den Einzelnen. Das Wollen ist der Gott der neuen Zeit; hier liegt der Grund, warum unsere Kunst, sowie unsere Sinnesart, von der antiken ewig getrennt bleibt. Das Drama ist entstanden, indem man das ungeheure Sollen durch ein Wollen auflöste. Shakespere verbindet das Alte und Neue auf eine überschwängliche Weise. Wollen und Sollen suchen sich durchaus in seinen Stücken ins Gleichgewicht zu setzen; beide bekämpfen sich

mit Gewalt, doch immer so, dass das Wollen im Nachteil bleibt. Die (antike) Notwendigkeit, welche mehr oder weniger oder völlig alle Freiheit ausschliesst, verträgt sich nicht mehr mit unseren Gesinnungen; dieser hat jedoch Shakespeare sich genähert". (!)

Wir stehen nicht an, diese Äusserungen einer genialen Intuition zu dem Besten zu zählen, was Goethe überhaupt geschrieben hat. Die in Goethes Wirken zerstreuten Bemerkungen über Shakespere'sche einzelne Dramen können wir hier übergehen; nur die bekannteste Stelle über Hamlet (Wilhelm Meister, III, 11) ziehen wir heran. Sie lautet: „Diese Werke des Shakespeare scheinen ein Werk des himmlischen Genius zu sein, der sich den Menschen nähert, um sie mit sich selbst auf die gelindeste Weise bekannt zu machen. Es sind keine Gedichte! Man glaubt, vor den aufgeschlagenen ungeheuern Büchern des Schicksals zu stehen. Es scheint, als wenn er uns alle Rätsel offenbarte, ohne dass man doch sagen kann: hier oder da ist das Wort der Auflösung. Seine Menschen scheinen natürliche Menschen zu sein; sie sind es doch nicht, und diese geheimnisvollsten und zusammengesetztesten Geschöpfe der Natur handeln vor uns in seinen Stücken, als wenn sie Uhren wären, deren Zifferblatt und Gehäuse man von Krystall gebildet hätte; sie zeigen nach ihrer Bestimmung den Lauf der Stunden an, und man kann zugleich das Räder- und Federwerk erkennen, das sie treibt."

In diesen Worten „weissagt" Goethe! Er scheint den Shakespere über alle Sterne zu erheben; in Wirklichkeit aber deutet er den obersten aller Gesichtspunkte an, unter welchem Shakespere beurteilt werden muss. Goethe war nicht der Mann der schöpferischen Kritik, der tief eindringenden ästhetischen oder gar rein philosophischen Beweisführung in dem Sinne wie Lessing und Schiller; aber sein Genius dringt schauend zuweilen tiefer hinab in das Wesen einer Erscheinung, als jene beiden Dichter. Wahrscheinlich hat Goethe selbst oft nicht gewusst, wie unmittelbar er den Kern einer Sache erfasst und welcher Entwickelung die von ihm ausgestreuten Keime fähig waren. Wenn er z. B. über Schillers „Jungfrau von Orleans" an diesen am 20. April 1801 schreibt: „Dieses Stück ist so brav, gut und schön, dass ich ihm nichts zu vergleichen weiss," so trifft er den Nagel auf den Kopf. Die anderen Dramen Schillers haben nach dieser oder jener Seite hin Vorzüge vor der „Jungfrau"; aber die harmonische Vereinigung aller Grunderfordernisse der Tra-

gödie im Dienste des schwersten psychologischen Problems lebt nur hier.

Im Anschluss an diese Andeutungen Goethes lassen wir nun folgende Ausführungen folgen. Von grundlegender Bedeutung ist uns zunächst der Satz: Selbst ein Genius ersten Ranges kann und soll wohl über seinem Zeitalter, niemals aber über seinem Weltalter stehen; er vermag wohl, der Gipfel seines Weltalters zu sein, aber nicht zugleich derjenige eines anderen, obendrein gar eines höheren. Würde man den Genius über die geistigen Naturbedingungen seines Weltalters hinausheben wollen, so käme man an bei einer blossen Abstraktion oder einer blendenden Magie.

Wenden wir dies auf Shakespere an, so müssen wir den Schluss ziehen: so wenig der Sohn der Renaissance ein Kind des Mittelalters — ein Dante werden konnte, so wenig auch vermochte er umgekehrt ein Sohn der Neuzeit — ein Schiller zu sein. Mag der Kölner Dom von überwältigender Herrlichkeit sein: er ist es doch nur in seiner Art, nur als die reinste Blüte der mittelalterlichen Baukunst. Das deutsche Reichstagsgebäude ist eine wesentlich höhere Leistung, weil es die harmonische Ineinanderarbeitung mehrerer relativ selbständiger baulicher Organismen darstellt, eine viel reichere Gliederung und Beherrschung des Raumes verkörpert, als die stolze Kathedrale am Rhein. Händel und Bach entfalten eine überwältigende Fülle von epischen, lyrischen und dramatischen Szenen; sie sind auch die unerreichten Meister der protestantischen Frömmigkeit in deren kirchlichen Formen. Aber ein dramatisches musikalisches Drama wie Beethovens „Fidelio“, die rein instrumentale Tragik einer Beethovenschen Symphonie, die mehr evangelische als protestantische Frömmigkeit der grossen (zweiten) Messe Beethovens war ihnen einfach unmöglich. Ebenso war Leibniz der grösste Philosoph seit Aristoteles innerhalb der christlich-germanischen Welt. Er war grösser als Universalgenie denn Kant; gleichwohl steht Kant qualitativ noch höher, weil er mit seiner Philosophie ein neues Weltalter beginnt. Die Philosophie der Jahrtausende vor Kant ist beherrscht von dem Grundgedanken: Die Substanz des göttlichen und des menschlichen Geistes ist die Vernunft, und alle anderen Äusserungen des Geistes sind nur andere Formen der Vernunft, nur deren Gegenstücke. Da tritt Kant auf mit dem Satze: der Wille stellt nicht bloss eine andere Form der Vernunft dar, sondern auch ein anderes Wesen innerhalb der einen Substanz

des menschlichen Geistes. Weil der Wille die schöpferische Kraft bildet im Gegensatz zu der bloss reproduzierenden Kraft der Vernunft, so ist er das qualitativ höhere Glied im menschlichen Geiste, er ist die Möglichkeit der Freiheit, d. h. einer wesentlich höheren Form der Vernunft-Notwendigkeit.

Nun denn! Unter den Dramatikern verhält sich Shakespere zu Schiller, wie unter den Philosophen Leibniz zu Kant. Hier gilt das Wort Jesu über Johannes den Täufer: Wahrlich! ich sage euch: unter allen, die von Weibern geboren sind, ist nicht aufgekommen, der grösser sei, denn Johannes der Täufer; der aber der Kleinste ist im Himmelreich, ist grösser denn er. (Matth. 11, 11.) Shakespere ist als Dramatiker universeller denn Schiller — er umspannt ja gleichmässig die Tragödie und die Komödie; aber Schiller verkörpert die höchste Stufe des Dramas, die der dramatischen Tragödie im Unterschied von der episch-lyrischen. Shakespere ist der grösste Dramatiker unter jenen Dichtern, welche Schiller in seiner ausgezeichneten Abhandlung als die naiven bezeichnet; Shakespere hat aber kaum Spuren von einem sentimentalischen Dichter an sich. Die naiven Dichter sind die reinste und reichste poetische Verkörperung der Natur; hingegen die sentimentalischen ruhen auf dem Gegensatz von Vernunft und Freiheit. „Natur" ist nach Schiller „das Bestehen der Dinge durch sich selbst, die Existenz nach eigenen und unabänderlichen Gesetzen" — also ganz dasselbe, was Goethe meint, wenn er die Shakespereschen Gestalten mit offenen Uhrwerken vergleicht. Schiller fährt fort: „Nur dann, wenn der Wille das Gesetz der Notwendigkeit frei befolgt, geht das Göttliche oder das Ideal hervor; wir müssen den unendlichen Vorzug der Natur mit unserem eigenen unendlichen Prärogativ vermählen und aus beiden das Göttliche erzeugen. Der naive Dichter erhält seinen Werth durch absolute Erreichung einer endlichen, der andere erlangt ihn durch Annäherung zu einer unendlichen Grösse. Der verschiedene Eindruck naiver Dichtungen beruht bloss auf dem verschiedenen Grad einer und derselben Empfindungsweise. Selbst die Verschiedenheit in den äusseren Formen kann in der Qualität jenes ästhetischen Eindrucks keine Veränderung machen, die Form sei lyrisch oder episch, dramatisch oder beschreibend; wir können wohl schwächer und stärker, aber nie verschiedenartig berührt werden. Hingegen das Gefühl, welches der sentimentalische Dichter erregt, wird immer von einer doppelten Quelle zeugen: von der Wirklichkeit als Grenze und von

seiner Idee als dem Unendlichen. „Das naive Genie steht in einer Abhängigkeit von der Erfahrung, welche das sentimentalische nicht kennt; hingegen die Stärke des sentimentalischen Genies besteht darin, einen mangelhaften Gegenstand aus sich selbst heraus zu ergänzen.“ „Stetigkeit und Notwendigkeit ist zwar der Charakter der Natur, aber nicht der Freiheit; andererseits können wahrhaft sittliche Thaten nur von dem Idealisten, d. h. dem in der persönlichen Freiheit wurzelnden Menschen vollbracht werden.“

Diese Bestimmungen Schillers ergeben folgende weiteren Urteile. Das naive Genie — Shakespere, Goethe — ist im Realismus grösser, das sentimentalische aber kleiner; dagegen ist das letztere allein fähig, die tiefsten Gegensätze innerhalb des menschlichen Geistes oder des menschlichen und des göttlichen Geistes zu enthüllen und dramatisch zu überwinden. Der sentimentalische Dichter kennt nicht bloss ein Leiden aus Ergebung, sondern darüber hinaus noch ein Leiden der Selbstopferung und der That; seine letzte bewegende Ursache ist nicht eine Natur über der Natur (ein antikes oder modernes Fatum), sondern das Handeln von freien persönlichen Geistern.

Wenn nun bei Shakespere der allbeherrschende Begriff seiner Weltanschauung derjenige der „Natur“ ist, so müssen auch diejenigen Menschen, welche der Natur am nächsten stehen, diese seine epische Naivetät am treuesten widerspiegeln. Es sind dies die Frauen. In der That erscheinen sie bei Shakespere ganz ähnlich denjenigen Goethes, nur zurückgeführt auf den tieferen Standort des Shakespereschen Zeitalters. Shakespere hat eine Fülle der herrlichsten Frauengestalten geschaffen, welche vom Duft der reinsten Poesie umflossen sind. Aber sie haben alle Vorzüge und alle Mängel von grossen Kindern: sie geben sich eben so unbefangen in ihren Schwächen wie in ihren Tugenden. Obwohl sie völlig rein sind, existiert die Liebe für sie doch nur als geistig-sinnliche. Die Liebe als volle Hingabe an den geliebten Gegenstand füllt ihr ganzes Leben derartig aus, dass sie wohl Jungfrauen, Gattinnen, Mütter, aber nicht Menschen oder Frauen an sich sein können. Den Männern fühlen sie sich nicht bloss nachgeordnet, sondern meist auch untergeordnet. Ihre Sittlichkeit oder Tugendhaftigkeit geht hervor aus einer noch völlig ungebrochenen Natur, der Kampf mit entgegengesetzten Trieben oder Motiven, oder gar mit einer anderen Weltanschauung, ist diesen Frauen fremd. Sowie ihre Liebe nur eine Naturkraft im besten Sinne des Wortes ist, so ist auch

die Sittlichkeit dieser Frauen diejenige von Kindern, welche von den schwersten Konflikten des Herzens und des Lebens noch keine Ahnung haben. Die Eigenart ihres Geschlechts lastet so schwer auf ihnen, dass sie sich zu persönlicher Grösse höchstens in einzelnen Augenblicken, niemals als volle Charaktere erheben. Frauen, welche im Selbstgenuss der Liebe und in dem unterwürfigen Gehorsam gegen die Männer aufgehen, fühlen sich nur als das weibliche Gegenstück zum Manne, nicht als der relativ selbständige Gegensatz. Der Konflikt mehrerer sittlicher Pflichten untereinander liegt über ihren Horizont hinaus; deshalb können sie auch nicht zu wahrhaft tragischer Grösse entwickelt werden, sondern höchstens zum Furchtbar-Dämonischen. Ein Weib zur Trägerin der Handlung zu machen, wie dies Schiller in der Jungfrau von Orleans und in der Maria Stuart gethan hat, wäre dem Shakespere ganz unmöglich gewesen; Gestalten wie die Königin Elisabeth im Don Carlos, der Thekla im Wallenstein, der Beatrice in der Braut von Messina hätte Shakespere gar nicht verstehen können. Shakespere hat wohl die Frauenhaftigkeit in förmlich urbildlicher Weise dramatisch verkörpert, aber nicht die Weiblichkeit im Sinne des modernen Deutschen, im Geiste Schillers.

Die Männer des Shakespere als in sich reichere Ausprägungen des Menschenwesens nähern sich mehr als die Frauen dem Begriff des modernen Menschen; aber im wesentlichen bleiben auch sie nur episch-dramatische Gestalten. Nicht auf dem Gegensatz von selbständiger Vernunft und selbständigem Willen erwächst ihre Sittlichkeit, sondern auf dem Boden mächtiger Naturtriebe. Bald in gröberer, bald in feinerer Form sind sie beherrscht von der Selbstsucht des Naturmenschen. Sie stehen niemals über den Motiven zum Handeln, sondern stets unter ihnen. Folgerichtigkeit im Denken wie im Handeln liegt ihnen fern. Sie sind gross in ihren Affekten, aber klein in ihren Leidenschaften. Selbst die besten unter ihnen handeln wohl nach einzelnen vortrefflichen Grundsätzen, aber nicht nach einer bestimmten Weltanschauung. Die Rechtsidee des modernen Staates dämmert erst an ihrem Horizont. So wenig sie einer sittlichen Wiedergeburt fähig sind, so wenig auch der feineren Übergänge in ihren seelischen Prozessen.

Den Konflikt zwischen einer höheren und einer geringeren Pflicht kennen sie kaum, den Widerstreit zwischen einem innerlich berechtigten Verlangen und einer historisch überkommenen Pflicht würden

sie nicht verstehen. Sie haben wohl Furcht vor den Folgen einer Begehungs- oder Unterlassungssünde, aber sie können sich nicht erheben bis zu jener reinen Sittlichkeit, welche das Gute nur um des Guten selbst willen liebt und thut. Sie haben wohl ein Schuldbewusstsein, aber sie sind unfähig zur Reue als einer Freiheitsthat. Ihre Vernunft steht unter dem Dogma, dass der Charakter eine Naturbestimmtheit sei, und dass alle daraus fliessenden Handlungen eigentlich nur nachträglich von dem Verstand zu rechtfertigen seien. Sie geraten wohl in einen Zwiespalt mit sich selbst und ihrer Umgebung, sie empfinden wohl Schmerz über ihre inneren Störungen; aber sie lassen nie einen inneren Konflikt in seiner ganzen Grösse an sich herankommen, weil sie einem solchen innerlich nicht gewachsen sind.

Und woraus erklären sich alle diese psychologischen Erscheinungen? Daraus, dass Shakespere die sittliche Freiheit des vernünftigen Menschen nicht kennt, sondern nur die Unfreiheit. Er vermag wohl, unübertrefflich grosse Verbrecher, nicht aber grosse Menschen zu schildern. Da wo er einen geistig feiner organisierten Menschen darstellt wie den Hamlet, da soll und muss schliesslich die Vorsehung thun, was eben dieser Mensch durch eine sittliche Freiheitsthat nicht zu vollbringen wagt. Hamlet will und kann in dem ihm aufgedrungenen Kampfe nur die Summe dessen ziehen, was das Schicksal ihm bereit stellen soll; er ist unfähig, sich zu einem Handeln emporzuraffen, dessen ganze Verantwortung in ihn allein hineinfällt.

Nun aber ist die poetische Verkörperung von elementaren Leidenschaften einerseits leichter, andererseits dankbarer, als diejenige der feineren seelischen Übergänge und der rein geistigen Konflikte. Es erfordert geringere dichterische Kraft, packende äussere Vorgänge und innere Affekte darzustellen, als den Gegensatz von Vernunft und Willen, von Pflicht und Neigung, mit einem Worte: die Tragik der tiefsten Seelenleiden durchzuführen. Es gelingt viel eher, die Personen eines Stückes instinktartig handeln zu lassen wie Shakespere, als aus vollbewussten, frei gewollten Motiven mit ihren Durchkreuzungen und Schwankungen wie Schiller. Von einem wahrhaft sittlichen Handeln im obigen Sinne, von einem Leiden als einer sittlichen That kann erst bei Schiller die Rede sein; aber vergessen wir nicht, dass diese wesentlich höhere Eigenart seiner Dramen zwar nicht aus seinen philosophischen Studien hergeleitet, wohl aber durch dieselben bedeutend entwickelt worden ist.

Wenn die Idee des schlechthin Vollkommenen Grund und Ziel all unseres Denkens, Fühlens und Wollens zunächst in unserem unbewussten Geiste ist, so muss es die höchste Aufgabe des Menschen sein, den Gehalt dieser Idee denkend, schauend und wollend auch seinem bewussten Geiste zuzueignen, denn nur so wird sie sein persönliches Eigentum, nur so lebt sie nicht bloss, sondern schafft auch in ihm. Diese allumfassende höchste Leistung aber vermag er als Kreatur mehr leidend als handelnd zu lösen, doch so, dass sein Leiden gleichfalls eine That seiner sittlichen Freiheit ist. Die auf dem Wege dieses Aneignungsprozesses liegenden Konflikte sind tragisch, d. h. zunächst schmerzensvoll. Weil aber der tragische Held sich gross weiss, gemessen am Massstabe des Unvollendeten, und doch zugleich klein, gemessen am Massstabe des Vollkommenen, so ist sein Schmerz eine heilige Wehmut der Wonne. Der tragische Held vollendet sich leidend wie handelnd durch seine Freiheit; und weil er vollendet wird, sowie Gott oder die absolute Idee vollkommen ist, so leuchtet er uns vor als der reinste und höchste Träger des weltlichen Evangeliums. In diesem Sinne sind Schillers tragische Helden ein Stück Religion, die herrlichste dramatische Verkörperung des bewussten Geistes. —

Die allbeherrschende Idee während Schillers Entwicklungsgang ist diejenige der Freiheit; die mit der Wahrheit gesättigte Schönheit ist ihm nur Erscheinungsform derselben. Er verlegt das eigentliche Wesen des Geistes in den Willen, er lässt den Schwerpunkt des Geistes in den bewussten Geist fallen, weil er erst dadurch über die blosse vergängliche Individualität hinaus die unvergängliche Persönlichkeit zu erreichen hofft.

Wenn der jugendliche Schiller in seinen akademischen Reden und Abhandlungen gern die Tugend preist als „das harmonische Band von Liebe und Weisheit“, so ist das nur eine Vorahnung seiner Freiheitsidee; wenn er aber in dem „Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen“ die Einerleiheit von Geist und Leib verwirft und nur eine Einheit innerhalb des Gegensatzes von beiden lehrt, so ist schon damals die dualistische Weltanschauung die Grundlage alles seines Philosophierens gewesen.

Allmählich tritt dieses Freiheitsbewusstsein immer bestimmter heraus. So unterscheidet Schiller in dem Fragment „Der Geister-

seher" sehr scharf zwischen Geistesfreiheit und Freigeisterei. Die wahre Geistesfreiheit besteht ihm in der höchsten Entfaltung der Kräfte. Der Wert des Menschen setzt sich zusammen aus der Summe seiner Wirkungen: der wirkungsreichste Mensch ist der vortrefflichste; das eigentliche Gebiet der Wirksamkeit ist für jeden Einzelnen die eigene innere Welt. Man kann nicht sagen: der Mensch hat Moralität, um ausser sich zu wirken, sondern: er wirkt ausser sich, weil er Moralität hat. Daher ist die Moralität notwendig die Quelle einer fruchtbaren segensreichen Thätigkeit."

Wenn Schiller in der „Vorerinnerung" zu den „Philosophischen Briefen" die Wendung gebraucht: „Einige Freunde, von gleicher Wärme für die Wahrheit und sittliche Schönheit beseelt", so ist die „sittliche Schönheit" nichts anderes als das, was Schiller sonst „Freiheit" nennt. Dasselbe gilt von folgender Stelle in der „Theosophie des Julius": „Alle Geister werden angezogen von Vollkommenheit; alle streben nach dem Zustande der höchsten freien Äusserung ihrer Kräfte."

In dem Briefe des Rafael an Julius sagt Schiller: „Leben und Freiheit, im grösstmöglichen Umfange, ist das Gepräge der göttlichen Schöpfung." Sie ist nie erhabener als da, wo ihr Ideal am meisten verfehlt zu sein scheint. Aber eben diese höhere Vollkommenheit kann in unserer jetzigen Beschränkung von uns nicht gefasst werden. Wir übersehen einen zu kleinen Teil des Weltalls, und die Auflösung der grösseren Menge von Misstönen ist unserem Ohr unerreichbar."

Im zweiten der „Briefe über Don Carlos" sagt Schiller: „Die schönsten Träume von Freiheit werden ja im Kerker geträumt."

In der Rezension „Über Matthisons Gedichte" finden sich die Aussprüche: „Die höchste Freiheit ist nur der höchsten Bestimmtheit möglich." „Der Dichter schreibt unserer Einbildungskraft keinen andern Gang vor, als den sie in ihrer vollen Freiheit und nach ihren eigenen Gesetzen nehmen müsste, dass er die äussere Notwendigkeit in eine innere verwandelt." Der Künstler soll „das Beste der eigenen Natur in einem Werke sublimieren, um das zugleich freie und gesetzmässige Kunstwerk zu schaffen".

Wenn in den „Räubern" Karl von Moor sich erst das Leben nehmen will (IV, 5), dann aber ausruft: „Soll ich vor Furcht eines qualvollen Lebens sterben? Soll ich dem Elend den Sieg über mich einräumen? Nein! ich will es dulden! Die Qual erlahme an meinem

Stolz! Ich will's vollenden!" so bezeichnet dies Bekenntnis den höchsten Grad von Willensfreiheit. Wenn Karl am Schluss der Tragödie sich freiwillig opfert mit den Worten: „Dem Armen soll geholfen werden", so ist das eine Freiheitsthat ohnegleichen. Genau dieselbe Heldenkühnheit in der Entsagung fordert die Königin Elisabeth von Don Carlos, wenn sie ihn anfleht (I, 5): „Karl! wie gross wird unsere Tugend, wenn unser Herz bei ihrer Übung bricht! Verdienen Sie, der Welt voranzugehn, und opfern Sie, was keiner opferte!"

Am grossartigsten verherrlicht Schiller die Freiheit im „Don Carlos", wenn er den Posa (III, 9) ausrufen lässt: „Den Zufall giebt die Vorsehung, zum Zweck muss ihn der Mensch gestalten." Indirekt preist Posa die Freiheit in seinem Zuruf an König Philipp (III, 10): „Da Sie den Menschen zu Ihrem Saitenspiel herunterstürzten, wer teilt mit Ihnen Harmonie?" „Geister reifen in Ihrem Weltgebäude! Werden Sie von Millionen Königen ein König." „Ein Federzug von dieser Hand, und neugeschaffen wird die Erde." „Geben Sie Gedankenfreiheit!" „Sehen Sie Sich um in seiner herrlichen Natur! Auf Freiheit ist sie gegründet und — wie reich ist sie durch Freiheit! Er — der Freiheit entzückende Erscheinung nicht zu stören — er lässt des Übels grauenvolles Heer in seinem Weltall lieber toben —; ihn, den Künstler wird man nicht gewahr, bescheiden verhüllt er sich in ewige Gesetze; die sieht der Freigeist, doch nicht ihn. Wozu ein Gott? sagt er; die Welt ist sich genug. Und keines Christen Andacht hat ihn mehr, als dieses Freigeists Lästerung gepriesen."

Sehen wir hier ab von Schillers Freiheitstendenz in seinen sozialpolitischen Dramen, so erscheint im Wallenstein d. h. im Haupthelden der Trilogie das Gegenteil von äusserer Freiheit und innerer Unfreiheit, dagegen umgekehrt in Maria Stuart der höchste Grad von innerer Freiheit bei der völligsten äusseren Gebundenheit. Als die Heldin sich zum Todesgange bereitet, ist sie sich bewusst, dass ihre „frohe Seele sich auf Engelsflügeln schwingt zur ew'gen Freiheit", dass „den Menschen, den tief gesunknen, das letzte Schicksal adelt", dass „ihr Tod ihr Triumph" wird. „Gott würdigt mich, durch diesen unverdienten Tod die frühere schwere Blutschuld abzubüssen". „Ich fürchte keinen Rückfall. Meinen Hass und meine Liebe hab' ich Gott geopfert."

Wir reihen hier zunächst die kleineren Gedichte an, in welchen Schiller die Bedeutung der Freiheit betont. In den „Johannitern"

findet sich die Stelle: „Religion des Kreuzes, nur du verknüpfst in einem Kranze der Demut und Kraft doppelte Palme zugleich. In den „Worten des Glaubens“ sind hervorzuheben: „Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, und würd' er in Ketten geboren.“ „Und ein Gott ist, ein heiliger Wille lebt, wie auch der menschliche wanke.“ In dem Distichon „Das Höchste“ sagt Schiller: „Siehst du das Höchste, das Grösste? Die Pflanze kann es dich lehren. Was sie willenlos ist, sei du es wollend — das ist's!“ Die Demut und Selbstverleugnung, den Gehorsam als Offenbarung der Freiheit verherrlicht Schiller im „Kampf mit dem Drachen“, aus welchem Gedicht hervorzuheben sind die Stellen: „Der Pflichten schwerste zu erfüllen, zu bändigen den eignen Willen“, „Es ist der Lohn der Demut, die sich selbst bezwingt“.

Unter dem Namen der (höheren) Natur schildert er die Freiheit in dem „Spaziergang“ mit den Worten: „Ewig wechselt der Wille den Zweck und die Regel. In ewig wiederholter Gestalt wälzen die Thaten sich um. Aber jugendlich immer, in immer veränderter Schöne ehrst du, fromme Natur, züchtig das alte Gesetz.“ Hier schaut Schiller — in Übereinstimmung mit seiner eignen Natur „etwas in die Natur hinein, was sie selbst nicht weiss“; sie wird ihm, ebenso wie die Pflanze, zum Sinnbild der sittlich-schönen Natur.

Die Freiheit der Gnade besingt Schiller in dem Gedicht „Das Glück“: „Alles Höchste, es kommt frei von den Göttern herab. Wie die Geliebte dich liebt, so kommen die himmlischen Gaben: keines Bannes Gewalt zwinget die freien herab.“

Das Gesetz in der Freiheit preist er im „Tanz“ unter dem Bilde des Rhythmus: „Sprich, wie geschieht's, dass rastlos erneut die Bildungen schwanken und die Ruhe besteht in der bewegten Gestalt? Jeder ein Herrscher, und frei, nur dem eigenen Herzen gehorcht, und im eilenden Lauf findet die einzige Bahn? Willst du es wissen? Es ist des Wohllauts mächtige Gottheit, die zum geselligen Tanz ordnet den tobenden Sprung.“

Die schöpferische Freiheitsthat des Genius rühmt Schiller in dem Gedichte „Der Genius“: „Du nur, Genius, mehrst in der Natur die Natur.“

Unter den grösseren Gedichten Schillers gehört hieher das umfänglichste von allen: „Die Künstler“, welches glanzvoll die erste Periode des Dichters abschloss. Bei der Beurteilung dieses Kunst-

werkes sind wir doch verpflichtet, zunächst dem Schöpfer selbst zu folgen, wenn er am 9. Februar 1789 an Körner schreibt: es sei „ein Gedicht, keine Philosophie in Versen“; die Hauptidee erscheine „als Verhüllung der Wahrheit und Sittlichkeit in die Schönheit“. Auf der untersten Stufe der Kultur kann die Schönheit zunächst nur die Wahrheit vorbereiten, wie das Morgenrot den Sonnenaufgang. Der menschliche Geist vermag zunächst nur in Bildern die Ideen des Wahren und des Guten zu fassen; in der Liebe zur Schönheit entfaltet er ein Leben, worin er sich frei fühlt vom Zwang der Begierde und der Pflicht: „Ihr Lichtpfad, schöner nur geschlungen, senkt sich in die Sonnenbahn der Sittlichkeit; wie unter heilige Gewalt gegeben, empfangen sie der reinen Geister Leben, der Freiheit süsses Recht, zurück.“ Erst am reifen Ziel der Zeiten wird der Mensch die reine und volle Wahrheit ertragen können.

Die Gebilde der Kunst verhalten sich zur Wahrheit, wie die Farben zum reinen Licht. Die Kunst hat aber auch noch eine formale Bedeutung, insofern auch die Wissenschaft zum Kunstwerk muss geadelt werden. Das Wissen teilt der Mensch mit vorgezogenen Geistern, aber die Kunst besitzt er allein; die Kunst umfasst und erzieht den ganzen Menschen. Ihr herrlichstes Vorrecht ist es, den Menschen zur Freiheit und zur Liebe heranzubilden: „Sieht er die hohen Formen dann vollenden (der Künstler), je schönre Rätsel treten aus der Nacht, je reicher wird die Welt, die er umschliesst, je schwächer wird des Schicksals blinde Macht, je höher streben seine Triebe, je kleiner wird er selbst, je grösser seine Liebe.“ „Dass der entjochte Mensch jetzt seine Pflichten denkt, die Fessel liebet, die ihn lenkt; kein Zufall mehr mit ehrnem Szepter ihm gebeut; dass um den Kelch, worin uns Freiheit rinnt, der Freude Götter lustig scherzen.“

Der Mensch ist frei durch Vernunft, stark durch Gesetze, Herr der Natur; aber er vermag die Urania d. h. die reine und volle Wahrheit nicht unmittelbar zu ertragen wie Gott selbst, sondern nur in der symbolischen Verhüllung der Schönheit. Aber einst wird er in der Wahrheit Arme gleiten, die Cypria wird vor dem mündig d. h. frei gewordnen Menschen entschleiert als Urania stehen. Die Künstler sollen sein „der freisten Mutter freie Söhne“; was sie „als schöne Seelen schön empfunden, muss trefflich und vollkommen sein“; alles aber, was in den Strahlen der einzelnen Künste sich auseinanderlegt, fliesst endlich „in einen Bund der Wahrheit, in einen Strom des Lichts

zurück.“ Wie aber diese höchste, inhaltvollste Wahrheit mit der Freiheit sich verbindet, das zeigen die herrlichen Strophen: „Das Herz, das sie (die Schönheit) an sanften Banden lenket, verschmäht der Pflichten knechtisches Geleit; ihr Lichtpfad, schöner nur geschlungen, senket sich in die Sonnenbahn der Sittlichkeit. Die ihrem keuschen Dienste leben, versucht kein niedrer Trieb, bleicht kein Geschick; wie unter heilige Gewalt gegeben, empfangen sie der reinen Geister Leben, der Freiheit süsses Recht zurück.“

Auch in den historischen Schriften Schillers fällt der Schwerpunkt in die Idee der Freiheit, doch so, dass hier mehr die kirchliche, wissenschaftliche und politisch-soziale Freiheit in den Vordergrund tritt. Für seine „Geschichte des Abfalls der Niederlande“ verlangte er als Titel-Vignette das Sinnbild der Freiheit (vergl. den Brief an Körner vom 20. August 1788); in der Einleitung leitet er das Interesse des Lesers an der zu schildernden Bewegung ab aus dem Triumph der Freiheit über den Despotismus, des Naturrechtes über historisches Unrecht, der Idee über äussere Machtmittel. Dieselbe Begeisterung für die Freiheit, welcher Marquis Posa einen so hinreissenden Ausdruck verleiht, erfüllt auch dieses Geschichtswerk; und ähnlich sieht Schiller im „Dreissigjährigen Krieg“ einen Kampf zwischen protestantischer Freiheit und katholischer Unfreiheit. Die ganze Weltgeschichte ist ihm eine langsame und verwickelte, aber sichere Hinanbewegung von der Knechtschaft zur Freiheit der Gewissen, der Wissenschaft, des bürgerlichen Lebens; seine Geschichtsphilosophie ist eine Philosophie der Freiheit, deren Kommentar der Weltgeist selbst geschrieben hat. Der Historiker Schiller legt ebenso wie der Dramatiker alles Gewicht auf die individuelle Selbstbestimmung von Persönlichkeiten überhaupt und von grossen, führenden, schöpferischen Männern insbesondere; aller wirkliche Fortschritt ab aus Geschichte hat seinen Quell in Freiheitsthaten. Es fällt dabei Schillern gar nicht ein, von einer in der Luft schwebenden, zur Willkür entarteten Freiheit zu träumen; er bewahrt den Zusammenhang aller Freiheitsthaten mit ihrer geschichtlichen Naturbasis, aber diese Freiheit selbst ist ihm mehr als eine bloss zum Bewusstsein gelangte Naturnotwendigkeit.

In seiner Abhandlung: „Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ bezeichnet er den gegen-

wärtigen Zustand der Menschheit als das „Zeitalter der Vernunft“. Für den Universalhistoriker seien diejenigen Ereignisse die wichtigsten, welche auf die heutige Gestalt der Welt einen wesentlichen Einfluss geübt haben. Das aber können stets nur hervorragende Thaten gewesen sein. Es müssen ferner solche Begebenheiten, welche, äusserlich angesehen, als Ursachen und Wirkungen ineinandergriffen, von einem höheren Standort aus als Mittel und Zwecke angesehen werden. In seinem Aufsatz „Über Völkerwanderung, Kreuzzüge und Mittelalter“ erblickt er das Ziel der neueren Zeit in der Vereinigung von Kultur (= „Natur“) und Freiheit. Im Naturzustande werde der Mensch nur durch den Instinkt geleitet; durch eine Reihe von Entwicklungsstufen müsse er dahin gelangen, dem moralischen Gesetz als freie vernünftige Persönlichkeit ebenso zu gehorchen, wie er anfangs dem Instinkt gedient hatte.*)

Ziehen wir nunmehr aus den ästhetischen Abhandlungen Schillers diejenigen Stellen aus, in welchen er die Freiheit als den Mittelpunkt seiner Weltanschauung bekennt.

In dem Versuch „Über die tragische Kunst“ (1792) sagt er: „In der Sympathie mit dem reinen moralischen Schmerz empfinden wir eine süsse Lust. Das Gemüt fühlt sich nur in seinem sittlichen Handeln vollkommen unabhängig und frei; nur im Zustande seiner vollkommenen Freiheit äussert das Gemüt seine höchste Thätigkeit, weil es da allein eine Kraft anwendet, die jedem Widerstand überlegen ist. Entspringt das Unglück in einer Tragödie nicht aus moralischen Quellen, sondern von äusserlichen Dingen, die weder einen Willen haben noch einem Willen unterworfen sind, so ist das Mitleid reiner. Zu einem weit höheren Grade steigt das Mitleid, wenn sowohl derjenige, welcher leidet, als derjenige, welcher Leiden verursacht, Gegenstände desselben werden. In allen griechischen Stücken wird zuletzt an die Notwendigkeit appelliert, sodass für unsere Vernunft fordernde Vernunft immer ein unaufgelöster Knoten zurückbleibt. Aber auf der höchsten Stufe, welche der moralisch gebildete Mensch erklimmt, löst sich auch dieser, und jeder

*) Vergl. Schiller als Historiker und Philosoph von Friedr. Ueberweg. 1884, Seite 104—144; Tomaschek, Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft. 1862.

Schatten von Unlust verschwindet mit ihm. Dies geschieht, wenn die Unzufriedenheit mit dem Schicksal sich auflöst in ein deutliches Bewusstsein um die erhabene Ordnung eines gütigen Willens. Zu dieser reinen Höhe tragischer Rührung hat sich die griechische Kunst nie erhoben; der neueren Kunst ist es vorbehalten, auch diese höchste Forderung zu erfüllen.

In der Abhandlung „Über den Grund unseres Vergnügens an tragischen Gegenständen" finden sich folgende Äusserungen: „Die Kunst wirkt nicht deswegen allein sittlich, weil sie durch sittliche Mittel ergötzt, sondern auch deswegen, weil das Vergnügen selbst, das die Kunst gewährt, ein Mittel zur Sittlichkeit wird. Die Wirkung wird wieder zur Ursache." „Nur dann erweist sich die ganze Macht des Sittengesetzes, wenn es mit allen übrigen Naturkräften im Streit gezeigt wird, und alle neben ihm ihre Gewalt über ein menschliches Herz verlieren. Der Widerstand allein kann die Kraft sichtbar machen, das höchste moralische Vergnügen wird jederzeit von Schmerz begleitet sein. Die Tragödie umfasst alle möglichen Fälle, in denen irgend eine Naturzweckmässigkeit einer moralischen oder auch eine niedere moralische Zweckmässigkeit einer höheren aufgeopfert wird."

„Übereinstimmung im Reich der Freiheit ergötzt uns unendlich mehr, als alle Widersprüche in der natürlichen Welt uns zu betrüben vermögen. Die Erfahrung von der siegenden Macht des sittlichen Gesetzes ist ein so hohes, so wesentliches Gut, dass wir sogar versucht werden, uns mit dem Übel auszusöhnen, dem wir es zu verdanken haben. Das Leben ist nie für sich selbst, nie als Zweck, sondern nur als Mittel zur Sittlichkeit wichtig. Reue und Selbstverdammung sind moralisch erhaben, weil sie nicht empfunden werden könnten, wenn nicht tief in der Brust des Verbrechers ein unbestechliches Gefühl für Recht und Unrecht wachte. Die Naturzweckmässigkeit könnte allerdings noch immer problematisch sein, die moralische ist uns erwiesen. Sie allein gründet sich auf unsere vernünftige Natur und auf innere Notwendigkeit. Sie ist uns die nächste, wichtigste und zugleich die erkennbarste, weil sie durch nichts von aussen, sondern durch ein inneres Prinzip unserer autonomischen Vernunft bestimmt wird. Sie ist das Palladium unserer Freiheit. Der echte Charakter des Tragischen besteht darin, dass die sinnlichen Interessen den idealen, die natürliche Zweckmässigkeit der moralischen, die niederen Pflichten den höheren

aufgeopfert werden. Nach der Grösse und dem Werte sowohl der Opfer als der Zwecke lässt sich eine Stufenleiter der Tragödie begründen."

Der Versuch „Über das Pathetische" enthält folgende Stellen: „Nur der Widerstand, den es gegen die Gewalt der Gefühle äussert, macht das freie Prinzip in uns kenntlich; der Widerstand aber kann nur nach der Stärke des Angriffs geschätzt werden. Das Sinnenwesen im Menschen muss tief und heftig leiden; Pathos muss da sein, damit das Vernunftwesen seine Unabhängigkeit kund thun, und sich handelnd darstellen kann. Man gelangt also zur Darstellung der moralischen Freiheit nur durch die lebendigste Darstellung der leidenden Natur. Der Dichter darf die Darstellung des Leidens so weit treiben, als es ohne Unterdrückung der moralischen Freiheit geschehen kann." „Aus aller Freiheit des Gemüts muss immer der leidende Mensch, aus allem Leiden der Menschheit muss immer der selbständige oder der Selbständigkeit fähige Geist durchscheinen. Der Mensch ist negativ frei, wenn sein ethischer Mensch in ihm vom physischen das Gesetz nicht empfängt; er ist aber positiv frei, wenn der ethische Mensch dem physischen Gesetze giebt." „Eine sittliche Verbindlichkeit des Willens lässt sich nur unter Voraussetzung einer absoluten Independenz desselben vom Zwange der Naturtriebe denken; die Möglichkeit des Sittlichen verlangt also Freiheit." „Es ist Pflicht für jeden Willen, so zu handeln, sobald er ein freier Wille ist; dass es aber überhaupt eine Freiheit des Willens giebt, das ist eine grosse Gunst der Natur. Schon die vorgestellte Möglichkeit eines absolut freien Wollens gefällt unserem ästhetischen Sinn." „Offenbar künden Laster, welche von Willensstärke zeugen, eine grössere Anlage zur wahrhaften moralischen Freiheit an, als Tugenden — die eine Stütze von der Neigung entlehnen." „Moralisch genommen interessiert uns die Richtung der Kraft, ästhetisch genommen ist es die Grösse der Kraft, die uns gefällt."

„Anmut und Würde" enthält nachstehende Stellen: „Das Schöne ist die Freiheit in der Erscheinung; diese aber vollendet sich in der Erscheinung der Freiheit, welche ihrer Natur nach nur im Menschen vorkommen kann. Sie ist im Schönen die Anmut, im Erhabenen die Würde. Die Schönheit der Natur (die architektonische Schönheit) ist Naturgabe, nicht Verdienst; hingegen unser bewegtes Seelenleben erscheint in einer Form, welche durch kein Naturgesetz, durch kein Sittengesetz, sondern allein durch die Person bestimmt wird. Unsere

Freiheit verhält sich zu unserer Natur sowohl befreiend, als beherrschend. In der Anmut wie in der Würde ist es der Geist, welcher die sinnliche Natur regiert. Die Schönheit ist als Bürgerin zweier Welten anzusehen, deren einer sie durch Geburt, der anderen durch Adoption angehört. Sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur, und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht. Der Geschmack adelt Anschauungen zu Ideen, und verwandelt selbst die Sinnenwelt gewissermassen in ein Reich der Freiheit. Die Natur gab die Schönheit des Baues, die Seele giebt die Schönheit des Spiels, sodass die Freiheit die Schönheit regiert. Anmut ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluss der Freiheit. Die architektonische Schönheit ist als eine Gabe der Natur nur ein Talent, die Anmut und Grazie ist ein persönliches Verdienst. Grazie ist immer nur die Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt. Freiheit kann man einem zwar lassen, aber nicht geben; erst alsdann, wenn sie aus seiner gesamten Menschheit als die vereinigte Wirkung der Vernunft und der Sinnlichkeit hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist die sittliche Denkart des Menschen geborgen."

In der Kantschen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt. Womit aber hatten es die Kinder des Hauses verdient, dass Kant nur für die Knechte sorgte? Musste schon durch die imperative Form des Moralgesetzes die Menschheit angeklagt und erniedrigt werden? Wie sollen sich die Empfindungen der Schönheit und Freiheit mit dem äusseren Geist eines Gesetzes vertragen, das ihn mehr durch Furcht als durch Zuversicht leitet? Kant kennt nicht das Ideal einer schönen Seele. In einer solchen sind eigentlich nicht die einzelnen Handlungen sittlich, sondern der ganze Charakter ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen: die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als dass sie ist. Sie selbst weiss niemals ganz die Schönheit ihres Handelns; in ihr harmonieren Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freiheit besitzen, und ihre Form bewahren.

Der Wille des Menschen ist als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur, noch dem der Vernunft so unterworfen, dass ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach

diesem oder nach jenem zu richten. Der Wille des Menschen ist ein erhabener Begriff; schon der blosse Wille erhebt den Menschen über die Tierheit, der moralische erhebt ihn zur Gottheit. Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt und die vernünftige anfängt. Der Wille gebraucht seine Freiheit wirklich, auch wenn er der Vernunft widersprechend handelt; aber er gebraucht sie unwürdig, weil er ungeachtet seiner Freiheit doch nur innerhalb der Natur stehen bleibt. Die Ruhe im Leiden, worin die Würde eigentlich besteht, ist Ausdruck der moralischen Freiheit des Menschen. Die Liebe allein ist eine freie Empfindung, denn ihr reiner Quell strömt hervor aus dem Sitze der Freiheit, aus unserer göttlichen Natur. Es ist das absolut Grosse selbst, was in der Anmut und Schönheit sich nachgeahmt und in der Sittlichkeit befriedigt findet. Es ist der Gesetzgeber selbst, der Gott in uns, der mit seinem eigenen Bild in der Sinnenwelt spielt. Liebe ist ein Herabsteigen, da die Achtung ein Hinaufklimmen ist. Majestät hat nur das Heilige. Die blosse Macht, sei sie auch noch so furchtbar und grenzenlos, kann nie Majestät verleihen. Um Anmut und Würde zum Ausdruck zu bringen, giebt es nur einen Weg, nämlich Nachahmung der Gesinnungen, deren Ausdruck sie sind."

„Zerstreute Betrachtungen über verschiedene ästhetische Gegenstände." „Das Gute ist schon gut, ehe es vorgestellt und empfunden wird. Es kann der nämliche Gegenstand mit der theoretischen Vernunft vollkommen zusammenstimmen, und doch der praktischen im höchsten Grade widersprechend sein. Wenn ich eine Grösse logisch schätze, so beziehe ich sie immer auf mein Erkenntnisvermögen; wenn ich sie ästhetisch schätze, so beziehe ich sie auf mein Empfindungsvermögen. Das Grössenmass nach Zahlen ist relativ und veränderlich; hingegen die ästhetische Grössenschätzung (die Vorstellung einer absoluten Grösse) verlangt eine unveränderliche Einheit, in Beziehung auf welche es Grössen giebt, die als unendlich erscheinen. Da den Gegenständen selbst nichts Erhabenes zukommt, so würde es richtiger sein, sie erhebend zu nennen; erheben aber kann ein freies Wesen nur sich selbst, weshalb das Erhabene in die moralische Weltordnung gehört, nicht in die sinnliche. Erhaben handelt der Mensch, wenn er dem Tode seine Schrecken nimmt dadurch, dass er sich dem-

selben freiwillig unterwirft. Das Höchste, wozu wir gelangen können, ist die Erhebung über uns selbst, die Auflösung des wirklichen Leidens in eine erhabene Rührung."

In dem Epigramm „Schön und Erhaben" bezeichnet Schiller das Schöne und das Erhabene als die beiden Genien, welche den Menschen durch das Leben geleiten. Das Schöne erheitert das Leben, das Erhabene trägt ihn über das Meer der Ewigkeit. Der Dichter giebt den Rat: „Nimmer widme dich einem allein. Vertraue dem ersten deine Würde nicht an, nimmer dem andern dein Glück."

Die Abhandlung „Über das Erhabene" bietet folgende Stellen: „Der Wille ist der Geschlechtscharakter des Menschen, und die Vernunft selbst ist nur die ewige Regel desselben. Vernünftig handelt die ganze Natur; sein Vorrecht ist bloss, dass er mit Bewusstsein und Willen vernünftig handelt. Alle andern Dinge müssen; der Mensch ist das Wesen, welches will. Das einzige Schreckliche, was er muss und nicht will, ist der Tod.

Die Kultur soll den Menschen in Freiheit setzen und ihm dazu behilflich sein, seinen ganzen Begriff zu erfüllen. Sie soll ihn also fähig machen, seinen Willen zu behaupten, denn der Mensch ist das Wesen, welches will. Dieses ist möglich, wenn der Mensch entweder die Natur beherrscht oder aus der Natur heraustritt und so, in Rücksicht auf sich, den Begriff der von der Natur zu erleidenden Gewalt vernichtet. Die Kräfte der Natur lassen sich nur bis auf einen gewissen Punkt beherrschen oder abwehren; es bleibt schliesslich dem Menschen nichts anderes übrig, als eine Naturgewalt, welche er der That nach erleiden muss, dem Begriff nach zu vernichten. Eine Gewalt dem Begriffe nach zu vernichten, heisst aber nichts anderes als: sich derselben freiwillig unterwerfen.

Der moralisch gebildete Mensch, und nur dieser, ist ganz frei. Nichts, was die Natur an ihm ausübt, hat Gewalt; denn ehe es bis zu ihm kommt, ist es schon seine eigene Handlung geworden. Zwei Genien sind es, die uns die Natur zu Begleitern durch das Leben gab: das Schöne und das Erhabene. Zwar ist schon das Schöne ein Ausdruck der Freiheit, aber nur derjenigen, welche wir innerhalb der Natur als Menschen geniessen. Erst im Gefühl des Erhabenen handelt der Geist so, als ob er unter keinen anderen als seinen eigenen Gesetzen stünde. Das Gefühl des Erhabenen ist eine Zusammensetzung von Wehsein und von Frohsein. Diese Ver-

bindung von zwei sich widersprechenden Empfindungen in einem einzigen Gefühl beweist unsere moralische Selbständigkeit auf eine unwiderlegliche Weise. Da es absolut unmöglich ist, dass der nämliche Gegenstand in zwei entgegengesetzten Verhältnissen zu uns stehe, so folgt daraus, dass wir selbst in zwei verschiedenen Verhältnissen zu ihm stehen, dass folglich zwei entgegengesetzte Naturen in uns vereinigt sein müssen. Beim Erhabenen stimmen Vernunft und Sinnlichkeit nicht zusammen, und eben in diesem Widerspruch liegt der Zauber, womit es unser Gemüt ergreift. Das Erhabene verschafft uns einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne gern immer gefangen halten möchte.

Es giebt von der Abhängigkeit keinen Übergang zur Freiheit, Diese hohe Freiheit ist eine dämonische. Durch die Idee der Freiheit. welche die Vernunft aus ihrem eigenen Mittel nimmt, unterwirft sich der Mensch das unendliche Spiel der Erscheinungen. Die Freiheit in allen ihren moralischen Widersprüchen und physischen Übeln ist für edle Gemüter ein unendlich interessanteres Schauspiel, als Wohlstand und Ordnung ohne Freiheit, wo der selbstherrschende Wille sich zum dienstbaren Glied eines Uhrwerks herabsetzt. Die blosse Ordnung macht den Menschen bloss zu einem geistreichen Produkt und glücklicheren Bürger der Natur; die Freiheit macht ihn zum Bürger und Mitherrscher eines höheren Systems, wo es unendlich ehrenvoller ist, den untersten Platz einzunehmen, als in der physischen Ordnung den Reigen anzuführen.

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, und nur aus diesem, ist mir die Weltgeschichte ein erhabenes Objekt. Die Welt, als historischer Gegenstand, ist im Grunde nichts anderes als der Konflikt der Naturkräfte untereinander selbst, und mit der Freiheit des Menschen. Alle wohlgemeinten Versuche der Philosophie, das, was die moralische Welt fordert, mit dem, was sie wirklich leistet, in Übereinstimmung zu bringen, werden durch die Aussagen der Erfahrung widerlegt; und so gefällig die Natur in ihrem organischen Reich sich nach den regulativen Grundsätzen der Beurteilung richtet oder zu richten scheint, so unbändig reisst sie im Reich der Freiheit den Zügel ab, woran der Spekulationsgeist sie gern gefangen führen möchte. Eben der Umstand, dass die Natur das Wichtige wie das Geringe, das Edle wie das Gemeine in einem Untergange mit sich fortreisst: dieser Abfall

der Natur im Grunde von den Erkenntnissregeln, denen sie in ihren einzelnen Erscheinungen sich unterwirft, macht die absolute Unmöglichkeit sichtbar, durch die Naturgesetze die Natur selbst zu erklären. Das Gemüt wird unwiderspreclich aus der Welt der Erscheinungen heraus in die Ideenwelt, aus dem Bedingten in das Unbedingte getrieben.

Es können Fälle eintreten, wo das Schicksal alle Menschenwerke ersteigt, auf die der Mensch seine Sicherheit gründete, und ihm nichts weiter übrig bleibt, als sich in die heilige Freiheit der Geister zu flüchten; wo es kein anderes Mittel giebt, der Macht der Natur zu widerstehen, als ihr zuvorzukommen und durch eine freie Aufhebung alles sinnlichen Interesses sich moralisch zu entleiben.

Das Schöne macht sich bloss verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm; das Erhabene muss zu dem Schönen hinzukommen, um die ästhetische Erziehung zu einem vollständigen Ganzen zu machen. Nur wenn das Erhabene mit dem Schönen sich gattet, und unsere Empfänglichkeit für beides in gleichem Masse ausgebildet worden ist, sind wir vollendete Bürger der Natur. Da aber der ganze Zauber des Erhabenen und des Schönen nur in dem Menschen und nicht in dem Inhalte liegt, so hat die Kunst alle Vorteile der Natur, ohne ihre Fesseln mit ihr zu teilen.

Unter der Idee der Freiheit, welche die Vernunft aus ihrem eigenen Mittel nimmt, fasst die Vernunft in eine Einheit des Gedankens zusammen, was der Verstand in keine Einheit der Erkenntnis verbinden kann. Menschen von erhabener Gemütsstimmung können sich durch diese ihnen dargebotene Idee der Freiheit für allen Fehlschlag der Erkenntnis entschädigt halten."

„Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten" bietet uns den Ausspruch: „Gesetzt nun, dass die ganze Kultur ganz und gar nichts dazu beitragen könnte, uns besser gesinnt zu machen, so macht sie uns wenigstens geschickt, auch ohne eine wahrhaft sittliche Gesinnung also zu handeln, wie eine sittliche Gesinnung es würde mit sich gebracht haben."

In der Abhandlung „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen" sagt Schiller: „Die moralische Bestimmung des Menschen fordert völlige Unabhängigkeit des Willens von allem Einfluss sinnlicher Antriebe." „Die Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl kann keinen positiven Schaden

anrichten, obgleich, streng genommen, für die Moralität der einzelnen Handlungen dadurch nichts bewiesen wird.“ „Die sinnlichen und die sittlichen Triebe können nur im Ideal, nie in der Wirklichkeit vollkommen einig sein.“ „Der Unglückliche, wenn er zugleich ein Tugendhafter ist, geniesst den erhabenen Vorzug, mit der göttlichen Majestät des Gesetzes unmittelbar zu verkehren, und, da seiner Tugend keine Neigung hilft, die Freiheit des Dämons noch als Mensch zu beweisen.“

Der Abhandlung „Über naive und sentimentalische Dichtung“ entnehmen wir folgende Stellen: „Wir Menschen sind frei, die Dinge der Natur sind notwendig; wir wechseln, sie bleiben Eins. Aber nur, wenn beides sich miteinander verbindet — wenn der Wille das Gesetz der Notwendigkeit frei befolgt und bei allem Wechsel der Phantasie die Vernunft ihre Regel behauptet, geht das Göttliche oder das Ideal hervor.“ „Der sentimentalische Dichter hat es daher immer mit zwei streitenden Vorstellungen und Empfindungen, mit der Wirklichkeit als Grenze und mit seiner Idee als dem Unendlichen zu thun; und das gemischte Gefühl, das er erregt, wird immer von dieser doppelten Quelle zeugen. Da also hier eine Mehrheit der Prinzipien stattfindet, so entsteht die Frage, ob er mehr bei der Wirklichkeit, ob er mehr bei dem Ideal verweilen soll.“

„Die Stärke des sentimentalischen Dichters besteht darin, einen mangelhaften Gegenstand aus sich selbst heraus zu ergänzen und sich durch eigene Macht aus einem begrenzten Zustand in einen Zustand der Freiheit zu versetzen.“ „Das sentimentalische Genie verlässt die Wirklichkeit, um zu Ideen aufzusteigen und mit freier Selbstthätigkeit seinen Stoff zu beherrschen.“

„Das Ideal und das Leben“ (vorher „Reich der Schatten“, dann „Reich der Formen“ genannt) hat Schiller selbst für sein bedeutendstes Gedicht erklärt, weil er darin den Kern seiner reifsten Weltanschauung in vollendet poetischer Form ausgedrückt hat. Wie der Kohlenstoff im Diamanten, so erscheint hier seine Philosophie geadelt als höchste Kunst; aber die allertiefste philosophische Geistesarbeit ist die Voraussetzung dieser mehr göttlichen als menschlichen Dichtung. „Es ist gewiss,“ so schreibt er darüber an Humboldt, „dass die Bestimmtheit der Begriffe dem Geschäfte der Einbildungskraft unendlich vorteilhaft ist. Hätte ich nicht den sauern Weg durch meine Ästhetik geendigt, so würde dieses Gedicht nimmermehr zu der

Klarheit und Leichtigkeit in einer so diffizilen Materie gelangt sein, die es wirklich hat" (9. August 1795). In diesem Gedicht gipfelt Schillers Lehre von der Freiheit, weil er darin deutlich die thatsächliche Unfreiheit des mit Sünde behafteten Menschen, die blosse Gedankenfreiheit, die wirkliche oder wesenhafte Freiheit (des Willens), die Freiheit der Seligen und Gottes unterscheidet. Er geht aus von der Unfreiheit, vom tiefsten Sündenernst, wenn er sagt: „Wenn ihr in der Menschheit trauriger Blösse steht vor des Gesetzes Grösse, wenn dem Heiligen die Schuld sich naht: da erblasse vor der Wahrheit Strahlen eure Tugend, vor dem Ideale fliehe mutlos die beschämte That. Kein Erschaffner hat dies Ziel erflogen; über diesen grauenvollen Schlund trägt kein Nachen, keiner Brücke Bogen, und kein Anker findet Grund." Niemals ist stärker als in diesen Worten die unverbrüchliche Majestät des Sittengesetzes und die Heiligkeit Gottes, die Sünde als Schuld und die thatsächliche Unfreiheit aller Menschen betont worden; niemals ist schärfer die katholische Lehre von den Heiligen und deren überschüssigem Verdienst verurteilt worden als hier. „Aber flüchtet aus der Sinne Schranken in die Freiheit der Gedanken, und die Furchterscheinung ist entflohn, und der ew'ge Abgrund wird sich füllen." Wenn also der Mensch zunächst das Ideal nur anschauen kann, wenn er es in seinem Inhalte erkennen kann: dann ist ihm wenigstens „in Gedanken" d. h. im Glauben die Möglichkeit der Freiheit, der Heiligkeit geboten, dann sind wenigstens die negativen Hindernisse der Freiheit (Furcht, Abgrund, Schuldbewusstsein) entfernt. Nun erst kann positiv die Freiheit einziehen in den Menschen: „Nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt herab von ihrem Weltenthron." Also der Mensch kann nicht „nehmen" d. h. selbst bewirken, er kann nur auf- oder annehmen; doch besagt „aufnehmen" ein Hereinnehmen in seinen innersten Menschen, d. h. in seinen eigenen Willen. Was er aufnimmt, ist nichts Geringeres als „die Gottheit" d. h. nicht einen Bruchteil, einen Gedanken, ein Stück Gottes, sondern den ganzen Gott als Leben, als Person; persönlich unfreies Leben kann nur durch persönlich freies Leben erlöst, wiedergeboren werden. Sich in Gott wissen oder fühlen, das muss auch der unfreie Mensch, sobald er überhaupt irgendwie den Begriff des Absoluten vorstellt; aber Gott in sich fühlen, das hängt ab von dem Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen Freiheit. Nur durch die Freiheit wird der Mensch

gottinnig, ein Mensch Gottes. „Des Gesetzes strenge Fessel bindet nur den Sklavensinn, der es verschmäht; mit des Menschen Widerstand verschwindet auch des Gottes Majestät.“

Diese Freiheit aber muss im Menschen organisch wachsen. Einesteils durch Erfüllung der göttlichen Gebote: „Wollt ihr frei sein in des Todes Reichen, brechet nicht von seines Gartens Frucht“; durch Entsagung: „Opfert freudig auf, was ihr besessen, was ihr einst gewesen, was ihr seid.“ Andrerseits durch Übung, durch Treue, durch immer grössere Kraftentfaltung: „Nur der Starke wird das Schicksal zwingen“, „Da, da spanne sich des Fleisses Nerve, und beharrlich ringend unterwerfe der Gedanke sich das Element“, „Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet, rauscht der Wahrheit tief versteckter Born.“ Doch ist auf Erden niemals die vollkommene, die Wesensfreiheit zu erreichen. „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt dem Menschen nur die bange Wahl“; nur im Himmel giebt es wahre Freiheit: „Auf der Stirn des hohen Uraniden leuchtet ihr vermählter Strahl,“ „Keine Schmerzerinnerung entweihe diese Freistatt. Losgesprochen sind von allen Pflichten, die in dieses Heiligtum sich flüchten, allen Schulden sterblicher Natur.“

Aber nicht bloss für den Menschen, auch für Gott gilt das Gesetz: die Freiheit kann nicht anerschaffen, sie muss persönlich von jedem Einzelnen erworben werden. Als Ideal, als Urbild der Menschheit, als blosse Gestalt kann sie wohl existieren vor der sittlichen Entwicklung des Menschen; aber wirklich werden kann sie nur durch und in einer lebendigen, im Gehorsam gegen Gott auf Erden sich vollendenden Person. Das abstrakte Ideal, der bloss mögliche Mensch der Freiheit, existiert schon vor der Schöpfung der Welt „bei Gott“, denn „jugendlich, von allen Erdenmalen frei, in der Vollendung Strahlen schwebte hier der Menschheit Götterbild, ehe noch zum traur'gen Sarkophage die Unsterbliche herunterstieg.“ „Aber frei von jeder Zeitgewalt, die Gespielin seliger Naturen, wandelt oben in des Lichtes Fluren göttlich unter Göttern die Gestalt.“

Diese ideelle Freiheit eines bloss gedachten Urmenschen ist aber noch lange nicht die ideale d. h. wirkliche Freiheit eines geschichtlichen Menschen. Auch dieser kann von vornherein nur die Anlage, den Keim, die Möglichkeit zur wahren Freiheit haben, und durch eigene stetige Selbstbestimmung muss er dieses Besitztum zum persönlichen unverlierbaren Eigentum machen. Dies geschieht in dem-

jenigen Gottmenschen des Hellenenvolkes, welcher als der poetische Niederschlag der griechischen Erlösungsidee anzusehen ist: im Herakles. Prometheus befreit das Volk durch die Kultur, Herakles erlöst es durch thätigen und leidenden Gehorsam gegen Gott!

Die Schönheit vermag sehr viel; aber sie kann die Gegensätze nur im Bilde als versöhnt aufzeigen, sie vermag nicht, die Menschheit von den Leiden zu erlösen. „Sanft und eben rinnt des Lebens Fluss durch der Schönheit stille Schattenlande; in der Anmut freiem Bund vereint, ruhen hier die ausgesöhnten Triebe, und verschwunden ist der Feind.“ „(In der Schönheit Sphäre) steht das Bild vor dem entzückten Blick“. Aber „wenn der Menschheit Leiden euch umfangen, da empöre sich der Mensch! Es schlage an des Himmels Wölbung seine Klage und zerreisse euer fühlend Herz!“ Allerdings „fliesst keine Thräne mehr dem Leiden, rauscht des Jammers trüber Sturm nicht mehr“; aber nur „in den heitern Regionen, wo die reinen Formen wohnen“. Den Weg dorthin muss Einer bahnen, welcher von Haus aus Gottheit in sich trägt, aber sich „erniedrigt zu des Feigen Knechte“, welcher stellvertretend leidet für die andern („stürzte sich lebend in des Totenschiffers Kahn“), dessen Gehorsam immer grösser wurde, je schwerer seine Lasten wurden. Zum Lohn dafür wird er reiner und wirklicher Gott, empfängt er ewige Göttlichkeit und Wesensfreiheit im Olymp. Aber die ursprünglich als Möglichkeit, als Anlage in ihm ruhende Gottheit wird durch eine sittliche Freiheitsentwicklung ausgebildet zu einer Wirklichkeit, welche ebenso die Menschheit als aufgehobenes Moment ewig in sich bewahrt, wie die Natur in der vollendeten Freiheit als aufgehobener Bestandteil fortlebt. Die Aufnahme der Menschheit in die Gottheit kann durch die Schönheit wohl vorbereitet, aber nur durch die Sittlichkeit erreicht werden; die höchste Verklärung der „Natur“ durch die Schönheit ist nur Symbol, nur „Erscheinung“, aber das dahinter und darüber hinausliegende „Ding an sich“, das wahrhaft Reale, ist allein der absolut freie, mit Gott geeinte Wille.

Die im Voranstehenden angeführten Stellen beweisen, wie der Begriff der Freiheit als der rote Faden durch alle Werke Schillers hindurchgeht. Schiller unterscheidet ganz richtig die bloss negative von der positiven Freiheit; die Freiheit von etwas und die Freiheit zu etwas, die Freiheit als anfängliche inhaltleere Möglichkeit und die

mit Inhalt erfüllte Wesensfreiheit. Die bedeutsamsten unter seinen Aussprüchen haben wir bereits durch gesperrten Druck hervorgehoben. Noch einmal stellen wir hier in den Vordergrund das Schillersche Ideal der Freiheit: „von Millionen Königen ein König sein" (Don Carlos), was mit vollem Rechte von einem irdischen Staate auf das Reich Gottes, auf Zweck und Ziel der göttlichen Weltregierung übertragen werden kann. Auch das Neue Testament verheisst den Gläubigen ein Mitherrschen mit Christus, bis auch Christus die Herrschaft dem Vater übergeben wird, damit dieser am Ende sei Alles in Allen. Für Schiller gipfelt die gesamte Kunst in der Tragödie und deren Gegenstück, der Komödie; diese aber wurzeln in der Freiheit des Menschen als sittlicher Person. Nicht bloss der Held einer Tragödie, der Mensch überhaupt sowie die Möglichkeit einer Theodicee steht und fällt mit der Thatsache der vernünftigen Willensfreiheit. Die Freiheit ist für Schiller die höchste Äusserung des Lebens und damit des obersten formalen Begriffes; sie ist reinste That und nicht bloss Thätigkeit, während die theoretische Vernunft reinste (Geistes-) Thätigkeit ist. Aber während der Pessimismus aus dem weit überwiegenden Missbrauch der Freiheit eine Anklage gegen die Vorsehung herleitet, sieht Schiller gerade in diesem Missbrauch die mittelbar höchste Verherrlichung Gottes.

Wenn nun in Schillers wie in der echt protestantischen Weltanschauung überhaupt der Begriff der Freiheit eine grundlegende Bedeutung hat, so fragt es sich, wie Schiller dazu kommt. Man könnte mit demselben Recht die Frage aufwerfen, woher denn die Apostel Paulus und Johannes die ungeheure Kühnheit zu den Aussprüchen nehmen: Alles ist euer! Der Wiedergeborne sündigt nicht! Die Antwort würde lauten: weil derjenige in ihnen lebt, dessen Speise es war, den Willen seines himmlischen Vaters zu thun. Hier aber müssen wir davon ausgehen, dass Schiller wohl gleichzeitig mit Kant, aber im Grunde unabhängig von ihm seine ganze Weltanschauung auf die sittliche, vernünftige Freiheit gründet. In rein philosophischem Zusammenhange haben Kant und Fichte dieses Urthema von der schöpferischen Freiheit durchgeführt. Auch die theoretische Philosophie Kants ist nichts weiter als ein Erweis der Freiheit unseres Denkens, weil die unmittelbaren Gegenstände unseres Denkens nichts weiter seien als die Erzeugnisse des Denkens selbst.

Im Sinne von Kant ist die praktische Vernunft — der freie

Wille — darum etwas Höheres als die theoretische (die denkende) Vernunft, weil letztere immer nur mit Grössen rechnen kann, welche bereits irgendwie gegeben sind; dagegen die (persönliche) Freiheit wohl bedingt ist, aber gleichwohl selbständig neue Ursachen, neue Anfänge, möglicherweise von unendlicher Bedeutung, setzen kann. In die Sprache unserer Tage übersetzt würde das heissen: über alles für die Vernunft-Phantasie mögliche Sein und dessen zahllose Verbindungen hinaus trägt allein der Freiheitswille die Möglichkeit von immer neuem und höherem Dasein in sich. Während das Endergebnis des vom unbewussten Geiste erfüllten Weltprozesses gleich Nirvana, gleich Null ist, so ist dasjenige des bewussten Geistes, des Freiheitswillens, eine neue und höhere Schöpfung, in welcher die göttliche Urpersönlichkeit zur Allpersönlichkeit gesteigert wird.

Nun aber fällt Kant in eine einseitige Überspannung des Freiheitsbegriffes, ebenso wie Goethe des Naturbegriffes. Kant sucht wohl bis zum Ende seines Lebens der „Natur" gerecht zu werden, aber sie bleibt ihm wesentlich nur ein Anhängsel zur Freiheit, während Goethe umgekehrt in der Freiheit nur eine Regung, oft sogar eine Hemmung der Natur erblickt. Schiller allein ist es, welcher den Gegensatz von Natur und Freiheit als zwei selbständigen Faktoren durchdenkt; innerhalb dieses Gegensatzes ist ihm die Natur das umfänglichere, die Freiheit das wertvollere und darum höhere Glied. Die begriffliche Einheit beider Glieder liegt ihm darin, dass die Wesensfreiheit die höchste und reinste Natur, d. h. der Gehalt der aus Formen bestehenden Natur ist. Hier muss freilich die Natur als die denkbar höchste Steigerung der Leiblichkeit und des mit ihr geeinten unbewussten Geistes gefasst werden. Ob Schiller an der einen Stelle sagt: „Wenn der Wille das Gesetz der Notwendigkeit frei befolgt, geht das Göttliche oder das Ideal hervor", oder an der andern: „Die Freiheit geht aus der ganzen Menschennatur als die vereinigte Wirkung der Vernunft und der Sinnlichkeit hervor": das ändert am Wesen der Sache nichts, denn Schiller meint beide Male dasselbe.

Wenn Schiller ferner sagt: „Vernünftig handelt (besser: wirkt) die ganze Natur; das Vorrecht des Menschen besteht darin, dass er mit Bewusstsein und Willen vernünftig handelt," so sind ihm eben Natur und Vernunft Wechselbegriffe, aber wohlgemerkt: nur innerhalb der absoluten Identität von Subjekt und Objekt, von Inhalt und Form, von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Erzeugen und Empfangen.

Innerhalb des Entwicklungsprozesses der Person aber gehen Natur und Freiheit, unbewusster und bewusster Geist mehr oder weniger auseinander; nur im Zustande der Vollendung „geht reine Liebe aus reiner Freiheit hervor“.

Kant bleibt zu sehr bei der blossen „Unabhängigkeit von der Natur“ und „Beherrschung der Natur“ stehen. Er vergisst, dass die Freiheit, um wirkliche, d. h. bewusste Freiheit werden zu können, eine „Natur“, d. h. eine Summe von unbewussten Akten und Gebilden zur Voraussetzung haben muss, dass sogar letztere den ersteren stets zur Seite gehen müssen. Die Freiheit muss in Gott wie im Menschen die im „Geiste“ aufbewahrte „Natur“ zur Grundlage haben, sie muss von der ihr gegebenen Natur ihre eigentümliche Bestimmtheit empfangen, und kann in alle Ewigkeit nicht über diese Voraussetzung hinaus gelangen, denn aus dem reinen Nichts kann sie eben nichts erzeugen.

Dass der Mensch in seinem äusseren Handeln von zahllosen äusseren Bedingungen abhängig ist, bedarf keines Beweises; der Umfang der „Natur“, an welche er gebunden und durch welche er bedingt ist, bleibt stets viel grösser als das Gebiet seiner Freiheit. Wahrhaft frei ist er nur in seinem eigensten Innern; aber auch da vermag er zunächst nichts weiter zu thun, als sich seine ihm gegebene „Natur“ anzueignen und sie umzubilden zu einem selbsterworbenen Charakter. Auch da kann und soll er wohl über das Mass, aber nicht über die Art der ihm ursprünglich verliehenen Geistesanlage hinauswachsen; selbst im Zustande der relativ ausgebildetsten Freiheit kann er niemals den Bedingungen der Natur und Geschichte entwachsen, sondern er muss dieselben unwillkürlich als verborgene Mit-Bestimmungsgründe seiner Freiheitsakte behandeln. Wohl ist er in seinem Innern verhältnismässig noch am meisten frei; aber auch hier handelt seine Freiheit nur dann bedingungslos oder rein aus sich selbst, wenn sie seinen Akten des Willens eine andere Richtung giebt; der Inhalt, welchen sie dem Wollen darbietet, bleibt stets in mittelbarem oder unmittelbarem Zusammenhange mit der „Natur“. Die Richtung seines Wollens ändert aber der Mensch nur dann, wenn er sich selbst aus einem Gegenteil in einen Gegensatz verwandelt, aus einer Abkehr vom höchsten Ideal oder höchsten Gut eine Umkehr zu demselben vornimmt. Nur diese Sinnesänderung („Busse“ oder „Wiedergeburt“) des innersten Menschen ist der eigent-

lichste Akt seiner Freiheit, aus welchem alle späteren Freiheitsakte erst folgen können. Hier ist der einzige Punkt, wo der Mensch die jedesmal bisherigen Naturbedingungen zerreissen und von sich werfen kann; aber auch hier vermag er das nicht, ohne eine Kräfte-Einheit von höheren Natur-Verbindungen an deren Stelle zu setzen. Das Dasein der Freiheit in diesem Sinne weist stets zurück auf eine „Natur"; beide zusammen aber weisen über sich hinaus auf ein lebendiges höchstes Gut, in welchem sie harmonisch geeinigt sind durch eine Urthat.*)

Wie unter Schillers Gedichten „Das Ideal und das Leben" das am schwersten verständliche, aber bedeutendste ist, so überragen Schillers „Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen" weit alle andern Abhandlungen des Dichters. Sie sind nach Form wie Inhalt ein Meisterwerk, wie es deren in der philosophischen Litteratur der Menschheit nur wenige giebt. Sie sind mit einer Klarheit und Schönheit der Form, Schärfe und Tiefe der Gedanken, Einfachheit und Grossartigkeit der Gesichtspunkte geschrieben, dass sie als das philosophische Evangelium der Deutschen angesehen werden können. Was sie aber zu einer noch lange nicht hinreichend gewürdigten Leistung ersten Ranges macht, das ist der Umstand, dass Schiller hier, und zwar er unter all unseren Geisteshelden allein, das Verhältnis von Natur und Freiheit treffend und endgiltig bestimmt. Diese Verhältnisbestimmung ist von der grössten Tragweite, denn auf ihr beruht die dualistische Weltanschauung als die höhere gegenüber der monistischen, welche die Freiheit nicht als selbständigen Faktor neben und über der Natur kennt. Es wird zunächst unsere Aufgabe sein, den Kern von Schillers Gedankengang möglichst mit des grossen Denkers eigenen Worten zu entwickeln.

„Der Mensch besitzt die Fähigkeit, die physische Notwendigkeit zu einer freien zu erheben; nun aber ist zunächst nur der physische

*) Vergl. Kritische Geschiche der Ästhetik. Von Max Schassler. 1872. Seite 572 ff. Geschichte der Ästhetik in Deutschland. Von Hermann Lotze. 1868. Seite 87 ff. Ed. von Hartmann, Die deutsche Ästhetik seit Kant. 1886. Seite 24 ff. Schiller als Philosoph. Von Kuno Fischer. 2. Aufl. II, 34 ff. Die klassische Ästhetik der Deutschen. Von Otto Harnack. 1892. Seite 39 ff. Die Tragik vom Standpunkt des Optimismus. Von Julius Duboc. 1886.

Mensch wirklich und der sittliche nur problematisch. Der sittliche Charakter soll erst gebildet werden und ist frei, aber er (als Charakter) erscheint nie. Allein im absoluten Wesen (in Gott) fällt die physische Notwendigkeit mit der moralischen zusammen, während die Bestimmungen des menschlichen Willens immer zufällig bleiben. Wenn also auf das sittliche Betragen des Menschen wie auf natürliche Erfolge gerechnet werden soll, so muss die Natur sein d. h. er muss schon durch seine Triebe zu einem solchen Verfahren geführt werden als nur immer ein (wahrhaft) sittlicher Charakter zur Folge haben kann. Der Wille des Menschen steht aber vollkommen frei zwischen Pflicht und Neigung, und in dieses Majestätsrecht seiner Person kann und darf keine physische Nötigung eingreifen. Soll er also dieses Vermögen der Wahl beibehalten, und nichtsdestoweniger ein zuverlässiges Glied in der Kausalverknüpfung der Kräfte sein, so kann dies nur dadurch bewerkstelligt werden, dass seine Triebe mit seiner Vernunft übereinstimmend genug sind, um zu einer universellen Gesetzgebung zu taugen. Es wird jederzeit von einer noch mangelhaften Bildung zeugen, wenn der sittliche Charakter nur mit Aufopferung des natürlichen sich behaupten kann.

Die mannigfaltigen Anlagen im Menschen zu entwickeln war kein anderes Mittel, als sie einander entgegenzusetzen. Dieser Antagonismus der Kräfte ist das grosse Instrument der Kultur. Einseitigkeit in Übung der Kräfte führt zwar das Individuum unausbleiblich zum Irrtum, aber die Gattung zur Wahrheit. Wenn die Wahrheit im Streit mit Kräften den Sieg erhalten soll, so muss sie selbst erst zur Kraft werden, und zu ihrem Sachführer im Reich der Erscheinungen einen Trieb aufstellen; denn Triebe sind die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt. Die Vernunft hat geleistet, was sie leisten kann, wenn sie das Gesetz findet und aufstellt; vollstrecken muss es der mutige Wille und das lebendige Gefühl. Darum gieb der Welt die Richtung zum Guten, d. h. verwandle das Notwendige und Ewige in einen Gegenstand ihrer Triebe. Dabei kannst du den Stoff zwar von der Gegenwart nehmen, aber die Form von der absoluten unwandelbaren Einheit deines Wesens, welche jenseits aller Zeit liegt. Umgieb deine Mitmenschen mit edlen, mit grossen, mit geistreichen Formen, schliesse sie ringsum mit den Symbolen des Vortrefflichen ein, bis der Schein die Wirklichkeit und die Kunst die Natur überwindet.

Die Natur zeichnet uns in ihrer physischen Schöpfung den Weg vor, den man in der moralischen zu wandeln hat. Da nun die Schönheit sich als eine notwendige Bedingung der Menschheit aufzeigen lassen muss, so fragt sichs, wie das möglich zu machen sei.

Die beiden letzten Begriffe, bei welchen alle Abstraktion ankommt, sind (Sein und Werden): das Bleibende im Menschen d. h. seine Person, und das Wechselnde in ihm, d. h. sein Zustand. Person und Zustände sind das Selbst und seine Bestimmungen; sie sind in dem notwendigen Wesen (in Gott) als Eins und dasselbe zu denken, in dem endlichen Menschen aber sind sie ewig Zwei. Allein in dem absoluten Subjekt (Gott) beharren mit der Persönlichkeit auch alle ihre Bestimmungen, weil sie aus der Persönlichkeit (allein) fliessen. Alles, was die Gottheit ist, ist sie deswegen, weil sie ist; sie ist folglich alles auf ewig, weil sie ewig ist.

Anders ist es bei uns endlichen Menschen. Wir sind, weil wir sind; aber wir empfinden, denken und wollen, weil ausser uns noch etwas anderes ist. Nun muss die Person doch ihr eigener Grund sein, denn das Bleibende kann nicht aus der Veränderung fliessen; und so hätten wir denn fürs erste die Idee des absoluten, in sich selbst gegründeten Seins d. h. die Freiheit. Auf der andern Seite muss der Zustand einen Grund haben; er muss, da er nicht durch Personen, also nicht absolut ist, erfolgen; und so hätten wir fürs zweite die Bedingung alles abhängigen Seins oder Werdens, die Zeit.

Die Person, die sich in dem ewig beharrenden Ich und nur in diesem offenbart, kann nicht werden, nicht anfangen in der Zeit, weil vielmehr umgekehrt die Zeit in ihr angefangen, weil dem Wechsel ein Beharrliches zu Grunde liegen muss. Etwas muss sich verändern, wenn Veränderung sein soll; dieses etwas kann also nicht selbst schon Veränderung sein. Aller Zustand aber, alles bestimmte Dasein entsteht in der Zeit; und so muss also der Mensch, als Phänomen, einen Anfang nehmen. Obgleich die reine Intelligenz in ihm ewig ist: ohne die Zeit d. h. ohne es zu werden, würde er nie ein bestimmtes Wesen sein; seine Persönlichkeit würde zwar in der Anlage, aber nicht in der That existieren. Nur durch die Folge seiner Vorstellungen wird das beharrliche Ich sich selbst zur Erscheinung.

Also die Materie der Thätigkeit (= Natur) oder die Realität, welche die höchste Intelligenz (Gott) aus sich selber schöpft (Natur

in Gott) muss der Mensch erst empfangen, und zwar empfängt er dieselbe als etwas ausser ihm Befindliches im Raum und als etwas in ihm Wechselndes in der Zeit auf dem Wege der Wahrnehmung.

Diesen in ihm wechselnden Stoff begleitet sein niemals wechselndes Ich; er soll in allem Wechsel beständig Er selbst bleiben, d. h. er soll alle Erfahrungen zur Einheit der Erkenntnis und jede seiner Erscheinungsarten in der Zeit zum Gesetz für alle Zeiten machen. Nur indem er sich verändert, existiert er; nur indem er unveränderlich bleibt, existiert er.

Obgleich nun ein unendliches Wesen, eine Gottheit, nicht werden kann, so muss man doch eine Tendenz göttlich nennen, die das eigentlichste Merkmal der Gottheit, absolute Verkündigung des Vermögens (Wirklichkeit alles Möglichen) und absolute Einheit des Erscheinens (Notwendigkeit alles Wirklichen) zu ihrer unendlichen Aufgabe hat. Die Anlage zu der Gottheit trägt der Mensch unwidersprechlich in seiner Persönlichkeit in sich; der Weg zur Gottheit (wenn man einen Weg nennen kann, was niemals zum Ziele führt) ist ihm aufgethan in den Sinnen.

Seine Persönlichkeit, für sich allein, unabhängig von allem sinnlichen Stoff betrachtet, ist bloss die Anlage zu einer möglichen, unendlichen Äusserung; so lange er nicht anschaut und nicht empfindet, ist er noch weiter nichts als Form und leeres Vermögen. Umgekehrt, seine Sinnlichkeit für sich allein und abgesondert von aller Selbstthätigkeit des Geistes betrachtet, vermag weiter nichts, als dass sie ihn, der ohne sie bloss Form ist, zur Materie macht; aber keineswegs, dass sie die Materie mit ihm vereinigt. So lange er bloss empfindet, bloss begehrt und aus blosser Begierde wirkt, ist er noch weiter nichts als Welt, wenn wir unter diesem Namen bloss den formlosen Inhalt der Zeit verstehen. Um nicht bloss Welt zu sein, muss er der Materie Form erteilen; um nicht bloss Form zu sein, muss er der Anlage, die er in sich trägt, Wirklichkeit geben. Er verwirklicht die Form, wenn er die Zeit erschafft und dem Beharrlichen die Veränderung, der ewigen Einheit seines Ichs die Mannigfaltigkeit der Welt gegenüberstellt; er formt die Materie, wenn er die Zeit wieder aufhebt, Beharrlichkeit im Wechsel behauptet und die Mannigfaltigkeit der Welt der Einheit seines Ichs unterwürfig macht.

Hieraus fliessen nun zwei entgegengesetzte Anforderungen an den Menschen, die zwei Fundamentalgesetze der sinnlich vernünftigen

Natur. Die erste dringt auf absolute Realität: er soll alles zur Welt machen, was bloss Form ist, und alle seine Anlagen zur Erscheinung bringen (Welt = Natur). Die zweite dringt auf absolute Form (Idealität): er soll alles in sich vertilgen, was bloss Welt ist, und Übereinstimmung in alle seine Veränderungen bringen. Mit anderen Worten: er soll alles Innere veräussern und alles Äussere formen. Beide Aufgaben, in ihrer höchsten Erfüllung gedacht, führen zum Begriff der Gottheit zurück. Zur Erfüllung dieser doppelten Aufgabe, das Notwendige in uns zur Wirklichkeit zu bringen und das Wirkliche ausser uns dem Gesetz der Notwendigkeit zu unterwerfen, werden wir durch zwei entgegengesetzte Kräfte gedrungen.

Der erste dieser Triebe, der sinnliche (= Natur), geht aus von dem physischen Dasein des Menschen oder von seiner sinnlichen Natur; er ist beschäftigt, ihn in die Schranken der Zeit zu setzen und zur Materie zu machen. Materie aber heisst hier nichts als Veränderung; mithin fordert dieser Trieb, dass Veränderung sei, dass die Zeit einen Inhalt habe. Dieser Zustand der bloss erfüllten Zeit heisst Empfindung; und er ist es allein, durch den sich das physische Dasein verkündet.

Da alles, was in der Zeit ist, nacheinander ist, so wird dadurch, dass etwas ist, alles andere ausgeschlossen. Wo also dieser Trieb ausschliessend wirkt, da ist notwendig die höchste Begrenzung vorhanden. Soweit der Mensch endlich ist, erstreckt sich das Gebiet dieses Triebes; und da alle Form nur an einer Materie, alles Absolute nur durch das Medium der Schranke erscheint, so ist es freilich der sinnliche Trieb, an dem zuletzt die ganze Erscheinung der Menschheit befestigt ist. Aber obgleich er allein die Anlagen der Menschheit weckt und entfaltet, so ist er es doch allein, der ihre Vollendung unmöglich macht. Mit unzerreissbaren Banden fesselt er den hohen strebenden Geist an die Sinnenwelt, immer dringt er auf einen Inhalt unserer Erkenntnisse und auf einen Zweck unseres Handelns.

Der zweite jener Triebe, der Formtrieb (= Freiheit) geht aus von dem absoluten Dasein des Menschen oder von seiner vernünftigen Natur; er ist bestrebt, ihn in Freiheit zu setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen, und bei allem Wechsel des Zustandes seine Person zu behaupten. Da nun die letztere als absolute und unteilbare Einheit mit sich selbst nie

im Widerspruch sein kann, da wir in alle Ewigkeit wir sind: so kann auch derjenige Trieb, der auf Behauptung der Persönlichkeit dringt, nie etwas anderes fordern, als was er in alle Ewigkeit fordern muss. Er umfasst mithin die ganze Folge der Zeit; das ist so viel als: er hebt die Zeit und er hebt die Veränderung auf; er will, dass das Wirkliche notwendig und ewig, und dass das Ewige und Notwendige wirklich sei. Wenn der erste nur Fälle macht, so giebt der andere Gesetze — Gesetze für jedes Urteil, wenn es Erkenntnis, Gesetze für jeden Willen, wenn es Thaten betrifft. Das Gefühl kann bloss sagen: das ist wahr für dieses Subjekt und in diesem Moment; die Neigung kann bloss sagen: das ist für dein Individuum und für dein jetziges Bedürfnis gut. Wenn aber das moralische Gefühl sagt: das soll sein, so entscheidet es für immer und ewig. Wenn du Wahrheit bekennst, weil es Wahrheit ist, und Gerechtigkeit ausübst, weil sie Gerechtigkeit ist, so hast du einen einzelnen Fall zum Gesetz für alle Fälle gemacht, einen Moment in deinem Leben als Ewigkeit behandelt.

Wo also der Formtrieb die Herrschaft führt, da ist die höchste Erweiterung des Seins, da verschwinden alle Schranken, da hat sich der Mensch aus einer Grössen-Einheit, auf welche der dürftige Sinn ihn beschränkt, zu einer Ideen-Einheit erhoben, die das ganze Reich der Erscheinungen unter sich fasst. Wir sind bei dieser Operation nicht mehr in der Zeit, sondern die Zeit ist in uns mit ihrer ganzen, nie endenden Reihe. Wir sind nicht mehr Individuen, sondern Gattung: das Urteil aller Geister ist durch das unsrige ausgesprochen, die Wahl aller Herzen ist repräsentiert durch unsere That.

Beim ersten Anblick scheint nichts einander mehr entgegengesetzt zu sein, als die Tendenz dieser beiden Triebe, indem der eine auf Veränderung, der andere auf Unveränderlichkeit dringt. Und doch sind es diese beiden Triebe, die den Begriff der Menschheit erschöpfen, und ein dritter Grundtrieb, der beide vermitteln könnte, ist schlechterdings ein undenkbarer Begriff. Wie werden wir also die Einheit der menschlichen Natur wieder herstellen, die durch diese ursprüngliche und radikale Entgegensetzung völlig aufgehoben scheint?

Wahr ist es, ihre Tendenzen widersprechen sich, aber, was wohl zu bemerken ist, nicht in denselben Objekten. Der sinnliche Trieb fordert zwar Veränderung, aber nicht der Person selbst; der Formtrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit — aber er will nicht,

dass mit der Person sich auch der Zustand fixiere. Es ist darum falsch, den sinnlichen Trieb dem vernünftigen unbedingt unterzuordnen, denn daraus kann bloss Einförmigkeit, aber keine Harmonie entstehen. Die Unterordnung muss allerdings sein, aber wechselseitig; denn wenngleich die Schranken nie das Absolute begründen können, also die Freiheit nie von der Zeit abhängen kann, so ist es doch ebenso gewiss, dass das Absolute durch sich selbst nie die Schranken begründen, dass der Zustand in der Zeit nicht von der Freiheit abhängen kann. Beide Prinzipien sind einander zugleich subordiniert und koordiniert d. h. sie stehen in Wechselwirkung; ohne Form keine Materie, ohne Materie keine Form.

Wie es mit der Person im Reiche der Ideen stehe, wissen wir freilich nicht; aber dass sie, ohne Materie zu empfangen, in dem Reiche der Zeit sich nicht offenbaren können, wissen wir gewiss: in diesem Reiche also wird die Materie nicht bloss unter der Form, sondern auch neben der Form und unabhängig von ihr etwas zu bestimmen haben. So notwendig es also ist, dass das Gefühl im Gebiete der Vernunft nichts entscheide, ebenso notwendig ist es, dass die Vernunft im Gebiete des Gefühls sich nichts zu bestimmen anmasse. Einem jeden dieser beiden Triebe seine Grenzen zu sichern, ist die Aufgabe der Kultur; sie muss die Sinnlichkeit gegen die Eingriffe der Freiheit verwahren, sie muss aber auch die Persönlichkeit gegen die Macht der Empfindungen sicherstellen.

Da die Welt ein Ausgedehntes ist in der Zeit (Veränderung), so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches den Menschen mit der Welt in Verbindung setzt, grösstmöglichste Veränderlichkeit und Ausdehnung sein müssen. Da die Person das Bestehende in der Veränderung ist, so wird die Vollkommenheit desjenigen Vermögens, welches sich dem Wechsel entgegensetzen soll, grösstmöglichste Selbständigkeit und Intensität sein müssen. Je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, desto mehr Welt ergreift der Mensch; je mehr Freiheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt begreift der Mensch. Seine Kultur wird also darin bestehen, die Passivität des die Welt empfangenden Gefühls und die Aktivität der sich selbst bestimmenden Vernunft auf das Höchste zu treiben. Wo beide Eigenschaften sich vereinigen, da wird der Mensch mit der höchsten Fülle von Dasein die höchste

Selbständigkeit und Freiheit verbinden müssen, er wird die Welt mit der ganzen Unendlichkeit ihrer Erscheinungen in sich ziehen und der Einheit seiner Vernunft unterwerfen. Das Materielle darf nicht als Hindernis und die Sinnlichkeit als in einem notwendigen Widerspruch mit der Vernunft stehend gedacht werden. Wir müssen der Natur erlauben, sich gegen uns herein zu bewegen, nicht mit ungeduldig vorgreifender Vernunft gegen sie hinausstreben.

Beide Triebe haben eine Einschränkung nötig: jener, dass er sich nicht in das Gebiet der Gesetzgebung, dieser dass er sich nicht in das Gebiet der Empfindung eindränge. Der Stofftrieb muss die Persönlichkeit und der Formtrieb die Empfänglichkeit oder die Natur in ihren gehörigen Schranken halten. Nur insofern der Mensch selbständig ist, ist Realität ausser ihm, ist er empfänglich; nur insofern er empfänglich ist, ist Realität in ihm, ist er eine denkende Kraft.

Wir sind nunmehr zu dem Begriff einer solchen Wechselwirkung zwischen beiden Trieben geführt worden, wo die Wirksamkeit des einen die Wirksamkeit des andern zugleich begründet und begrenzt, und wo jeder einzelne für sich gerade dadurch zu seiner höchsten Verkündigung gelangt, dass der andere thätig ist.

Dieses Wechselverhältnis beider Triebe ist zwar bloss eine Aufgabe der Vernunft, die der Mensch nur in der Vollendung seines Daseins ganz zu lösen im stande ist. Es ist im eigentlichsten Sinne des Wortes die Idee seiner Menschheit, mithin ein Unendliches. Dass er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, kann er nie in Erfahrung bringen, solange er nur einen dieser beiden Triebe ausschliessend oder nur einen nach dem andern befriedigt; denn solange er nur empfindet, bleibt ihm seine Person oder seine absolute Existenz, und, solange er nur denkt, bleibt ihm seine Existenz in der Zeit oder sein Zustand Geheimnis. Gäbe es aber Fälle, wo er diese doppelte Erfahrung zugleich machte, wo er sich zugleich seiner Freiheit bewusst würde und sein Dasein empfände, wo er sich zugleich als Materie fühlte und als Geist kennen lernte, so hätte er in diesen Fällen, und schlechterdings nur in diesen, eine vollständige Anschauung seiner Menschheit, und der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung.

Vorausgesetzt, dass Fälle dieser Art in der Erfahrung vorkommen können, so würden sie einen neuen Trieb in ihm aufwecken, der eben darum, weil die beiden andern in ihm zusammenwirken, einem jeden derselben, einzeln betrachtet, entgegengesetzt sein und mit Recht für einen neuen Trieb gelten würde. Derjenige Trieb, in welchem beide verbunden wirken (der Spieltrieb), würde dahin gerichtet sein, die Zeit in der Zeit aufzuheben, Werden mit absolutem Sein, Veränderung mit Identität zu vereinbaren. Der sinnliche Trieb will bestimmt werden, er will sein Objekt empfangen; der Formtrieb will selbst bestimmen, er will sein Objekt hervorbringen. Der Spieltrieb wird also bestrebt sein, so zu empfangen, wie er selbst hervorgebracht hätte, und so hervorzubringen, wie der Sinn zu empfangen trachtet.

Der sinnliche Trieb schliesst aus seinem Subjekt alle Selbstthätigkeit und Freiheit, der Formtrieb schliesst aus dem seinigen alle Abhängigkeit, alles Leiden aus. Ausschliessung der Freiheit ist aber physische, Ausschliessung des Leidens ist moralische Notwendigkeit. Beide Triebe nötigen daher das Gemüt, jener durch Naturgesetze, dieser durch Gesetze der Vernunft. Der Spieltrieb also, in welchem beide verbunden wirken, wird das Gemüt zugleich moralisch und physisch nötigen; er wird demnach, weil er alle Zufälligkeit aufhebt, auch alle Nötigung aufheben und den Menschen sowohl physisch als moralisch in Freiheit setzen. Wenn wir lieben, so spielen wir zugleich mit unserer Neigung und mit unserer Achtung. Indem uns ferner der sinnliche Trieb physisch und der Formtrieb moralisch nötigt, so lässt jener unsere formale, dieser unsere materiale Beschaffenheit zufällig, das heisst: es ist zufällig, ob unsere Glückseligkeit mit unserer Vollkommenheit, oder ob diese mit jener übereinstimmen werde. Der Spieltrieb also, in welchem beide vereinigt wirken, wird zugleich unsere Vollkommenheit und unsere Glückseligkeit zufällig machen; er wird also, ebendarum weil er beide zufällig macht, die Zufälligkeit in beiden wieder aufheben, mithin Form in die Materie und Realität in die Form bringen. In demselben Masse als er den Empfindungen und Affekten ihren dämonischen Einfluss nimmt, wird er sie mit Ideen der Vernunft in Übereinstimmung bringen, und in demselben Masse, als er den Gesetzen der Vernunft ihre moralische Nötigung nimmt, wird er sie mit dem Interesse der Sinne versöhnen.

Wenn wir nun aber auch die Bestandteile der Schönheit anzugeben wissen, so begreifen wir darum die Vereinigung selbst noch nicht; diese bleibt uns, wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen unerforschlich.

Nun verliert alles Wirkliche seinen Ernst, indem es mit Ideen in Gemeinschaft kommt. Dies ist darum der Fall, weil es klein wird; das Notwendige legt seinen Ernst ab, indem es mit der Empfindung zusammentrifft, weil es leicht wird. Dadurch wird es zum Gegenstand des Spiels. Unter allen Zuständen des Menschen ist es nur das Spiel, was ihn vollständig macht und seine doppelte Natur auf einmal entfaltet. Mit dem Angenehmen, mit dem Guten, mit dem Vollkommenen ist es dem Menschen nur Ernst; aber mit der Schönheit spielt er. Freilich würden wir in dem wirklichen Leben die Schönheit vergeblich suchen, von welcher hier die Rede ist; dem Ideal der Schönheit entspricht aber auch ein Ideal des Spieltriebes. Jedenfalls aber soll der Mensch mit der Schönheit nur spielen, und er soll nur mit der Schönheit spielen. Der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist; und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt.

Das Ideal dieses Spieltriebes versetzten die Griechen in den Olymp, wo die Götter das freieste und erhabenste Dasein führten. Sowohl der materielle Zwang der Naturgesetze, als der geistige Zwang der Sittengesetze verlor sich in ihrem höheren Begriffe von Notwendigkeit, der beide Welten zugleich umfasste; und aus der Einheit jener beiden Welten ging erst die wahre Freiheit hervor. Es war der Zustand der höchsten Ruhe und der höchsten Bewegung, wie wir ihn vollendeten Kunstwerken gegenüber empfinden.

Das höchste Ideal der Schönheit besteht also in dem möglichst vollkommenen Bunde und Gleichgewicht der Realität und der Form. Dieses Gleichgewicht bleibt aber immer nur Idee, die von der Wirklichkeit nie ganz erreicht werden kann. In der Wirklichkeit wird immer ein Übergewicht des einen Elementes über das andere übrig bleiben. Die Schönheit in der Idee ist also ewig nur eine unteilbare einzige, weil es nur ein einziges Gleichgewicht geben kann; die Schönheit in der Erfahrung hingegen wird ewig eine doppelte sein, weil bei einer Schwankung zwischen

beiden Prinzipien das Gleichgewicht auf eine doppelte Art kann übertreten werden.

Von dem Schönen geht zugleich eine auflösende und eine anspannende Wirkung aus: eine auflösende, um sowohl den sinnlichen Trieb als den Formtrieb in ihren Grenzen zu halten; eine anspannende, um beide in ihrer Kraft zu erhalten. Diese beiden Wirkungsarten der Schönheit sollen aber, ihrer Idee nach, schlechterdings nur eine einzige sein. Sie soll auflösen dadurch, dass sie beide Naturen gleichförmig anspannt, und soll anspannen dadurch, dass sie beide Naturen gleichförmig auflöst. Dies folgt schon aus dem Begriff einer Wechselwirkung, vermöge dessen beide Teile einander zugleich notwendig bedingen und durch einander bedingt werden. Aber die Erfahrung bietet uns kein Beispiel einer so vollkommenen Wechselwirkung dar, sondern hier wird jederzeit das Übergewicht einen Mangel und der Mangel ein Übergewicht begründen. Dies findet in allen Fällen statt, wo das Absolute in die Schranken der Zeit gesetzt ist und Ideen der Vernunft in der Menschheit realisiert werden sollen. Der reflektierende Mensch kann sich wohl die Schönheit, die Wahrheit, die Glückseligkeit denken; aber der handelnde Mensch wird bloss Tugenden üben, bloss Wahrheiten fassen etc. Diese auf jene zurückzuführen — an die Stelle der Sitten die Sittlichkeit, an die Stelle der Kenntnisse die Erkenntnis, an die Stelle des Glücks die Glückseligkeit zu setzen, ist das Geschäft der physischen und moralischen Bildung; aus Schönheiten Schönheit zu machen, ist die Aufgabe der ästhetischen. Sowie die beiden entgegengesetzten Arten der Schönheit in der Einheit des Ideal-Schönen untergehen, so auch die zwei entgegengesetzten Formen der Menschheit in der Einheit des idealen Menschen.

Jede ausschliessende Herrschaft eines seiner beiden Grundtriebe ist für den Menschen ein Zustand des Zwanges und der Gewalt; Freiheit liegt nur in der Zusammenwirkung seiner beiden Naturen. Der von Gefühlen einseitig beherrschte oder sinnlich angespannte Mensch wird aufgelöst und in Freiheit gesetzt durch Form; der von Gesetzen einseitig beherrschte oder geistig angespannte Mensch wird aufgelöst und in Freiheit gesetzt durch Materie.

Durch Schönheit wird der sinnliche Mensch zur Form und zum Denken geleitet; durch die Schönheit wird der geistige Mensch zur Materie zurückgeführt und der Sinnenwelt wiedergegeben. Daraus

scheint zu folgen, dass es zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Thätigkeit einen mittleren Zustand geben müsse, und dass uns die Schönheit in diesen mittleren Zustand versetze. Nun aber ist der Abstand zwischen Materie und Form, zwischen Leiden und Thätigkeit, zwischen Empfinden und Denken unendlich, und kann schlechterdings durch nichts vermittelt werden. Wie heben wir nun diesen Widerspruch? Die Schönheit verknüpft die zwei entgegengesetzten Zustände des Empfindens und des Denkens, und doch giebt es schlechterdings kein Mittleres zwischen beiden. Jenes ist durch Erfahrung, dieses ist unmittelbar durch Vernunft gegeben. Dies ist nun der eigentliche Punkt, auf den zuletzt die ganze Frage der Schönheit hinausläuft.

Die Schönheit verknüpft zwei Zustände miteinander, die einander entgegengesetzt sind und niemals eins werden können. Jene zwei entgegengesetzten Zustände verbindet die Schönheit und hebt also die Entgegensetzung auf. Weil aber beide Zustände einander ewig entgegengesetzt bleiben, so sind sie nicht anders zu verbinden, als indem sie aufgehoben werden. Die Aufgabe ist also, diese Verbindung vollkommen zu machen, sie so rein und vollständig durchzuführen, dass beide Zustände in einem dritten gänzlich verschwinden. Nun ist gewiss, dass die Freiheit, welche das Wesen der Schönheit ausmacht, nicht Gesetzlosigkeit, sondern Harmonie von Gesetzen, nicht Willkürlichkeit, sondern höchste innere Notwendigkeit ist. Die Bestimmtheit, welche von der Schönheit gefordert werden muss, besteht nicht in der Ausschliessung gewisser Realitäten, sondern in der absoluten Einschliessung aller. Sie ist also nicht Begrenzung, sondern Unendlichkeit.

Der Zustand des menschlichen Geistes vor aller Bestimmung, der ihm durch Eindrücke der Sinne gegeben wird, ist eine Bestimmbarkeit ohne Grenzen. Diesen Zustand der Bestimmungslosigkeit kann man eine leere Unendlichkeit nennen. Nun soll aus der unendlichen Menge möglicher Bestimmungen eine einzelne Wirklichkeit erhalten; eine Vorstellung soll in ihm entstehen. Was in dem vorhergegangenen Zustande der blossen Bestimmbarkeit nichts als leeres Vermögen war, das wird jetzt zu einer wirkenden Kraft; zugleich erhält es als solche eine Grenze, während es als blosses Vermögen unbegrenzt war. Realität ist also da; aber die Unendlichkeit ist verloren. Wir gelangen nur durch Schranken zur Realität, nur durch Nega-

tion oder Ausschliessung zur wirklichen Setzung, nur durch Aufhebung unserer freien Bestimmbarkeit zur Bestimmung.

Aber aus einer blossen Ausschliessung würde in Ewigkeit keine Realität entstehen, wenn nicht etwas vorhanden wäre, von welchem ausgeschlossen wird; durch eine absolute Thathandlung des Geistes muss die Negation auf etwas Positives bezogen werden und aus Nichtsetzung muss Entgegensetzung werden. Wir gelangen nur durch den Teil zum Ganzen, nur durch die Grenze zum Unbegrenzten; aber wir gelangen auch nur durch das Ganze zum Teil, nur durch das Unbegrenzte zur Grenze. Aber ohne Dazwischenkunft eines neuen und selbständigen Vermögens kann aus dem Einzelnen in Ewigkeit nichts Allgemeines, kann aus dem Zufälligen nichts Notwendiges, aus dem Augenblicklichen nichts Beständiges werden. Wenn die Schönheit den Denkkräften Freiheit verschafft, ihren eigenen Gesetzen gemäss sich zu äussern, kann die Schönheit ein Mittel werden, den Menschen von der Materie zur Form, von Empfindungen zu Gesetzen, von einem beschränkten zu einem absoluten Dasein zu führen.

Der endliche Geist ist derjenige, der nicht anders als durch Leiden thätig wird, nur durch Schranken zum Absoluten gelangt, nur insofern er Stoffe empfängt, handelt und bildet. Der endliche Geist wird also mit dem Triebe nach Form oder nach dem Absoluten einen Trieb nach Stoff oder nach Schranken verbinden. Diese Innewohnung zweier Grundtriebe widerspricht auf keine Weise der absoluten Einheit des Geistes, sobald man nur von beiden Trieben ihn selbst unterscheidet. Beide Triebe existieren und wirken zwar in ihm, aber er selbst ist weder Materie noch Form, weder Sinnlichkeit noch Vernunft. Da beide Grundtriebe notwendig nach entgegengesetzten Objekten streben, so hebt diese doppelte Nötigung sich gegenseitig auf, und der Wille behauptet seine vollkommene Freiheit zwischen beiden. Der Wille ist es also, der sich gegen beide Triebe als eine Macht (als Grund der Wirklichkeit) verhält; aber keiner von beiden kann für sich selbst sich als eine Macht gegen den andern verhalten. Es giebt in dem Menschen keine andere Macht als seinen Willen, nur ein Raub des Bewusstseins könnte die innere Freiheit aufheben.

Eine Notwendigkeit ausser uns bestimmt unseren Zustand, unser Dasein in der Zeit vermittelst der Sinnenempfindung. Ebenso eröffnet eine Notwendigkeit in uns unsere Persönlichkeit durch Entgegen-

setzung gegen die sinnliche Welt, denn das Selbstbewusstsein kann von dem Willen, der es voraussetzt, nicht abhängen. Nur von demjenigen, der sich bewusst ist, wird Vernunft, das heisst, absolute Konsequenz und Universalität des Bewusstseins gefordert; vorher ist er nicht Mensch. Empfindung und Selbstbewusstsein entspringen völlig ohne Zuthun des Subjekts, und beider Ursprung liegt ebensowohl jenseits unseres Willens, als er jenseits unseres Erkenntniskreises liegt. Hat nun der Mensch vermittelst der Empfindung die Erfahrung einer bestimmten Substanz und hat er durch das Selbstbewusstsein die Erfahrung seiner absoluten Existenz gemacht, so werden mit ihren Gegenständen auch seine beiden Grundtriebe rege. Jetzt erst, nachdem beide zum Dasein gekommen, ist seine Menschheit aufgebaut. Bis dies geschehen ist, erfolgt alles in ihm nach dem Gesetze der Notwendigkeit; jetzt aber verlässt ihn die Hand der Natur, und es ist seine Sache, die Menschheit zu behaupten. Sobald nämlich zwei entgegengesetzte Grundtriebe in ihm thätig sind, so verlieren beide ihre Nötigung, und die Entgegensetzung zweier Notwendigkeiten giebt der Freiheit ihren Ursprung.

Die Freiheit nimmt ihren Anfang erst, wenn der Mensch vollständig ist, und seine beiden Grundtriebe sich entwickelt haben. Nun aber kommt der sinnliche Trieb früher zur Wirkung als der vernünftige, weil die Empfindung dem Bewusstsein vorangeht; der Mensch ist früher Individuum als Person, und in dieser Priorität des sinnlichen Triebes finden wir den Aufschluss zur ganzen Geschichte der menschlichen Freiheit.

Der Mensch kann nicht unmittelbar vom Empfinden zum Denken übergehen; er muss daher einen Schritt zurückthun, weil nur, indem eine Determination wieder aufgehoben wird, die entgegengesetzte eintreten kann. Er muss also, um eine passive Bestimmung mit einer aktiven zu vertauschen, augenblicklich von aller Bestimmung frei sein und einen Zustand der blossen Bestimmbarkeit durchlaufen. Mithin muss er auf gewisse Weise zu jenem negativen Zustand der blossen Bestimmungslosigkeit zurückkehren, in welchem er sich befand, ehe noch irgend etwas auf seinen Sinn einen Eindruck machte. Es kommt aber jetzt darauf an, eine gleiche Bestimmungslosigkeit und eine gleiche unbegrenzte Bestimmbarkeit mit dem grösstmöglichen Gehalt zu vereinbaren, weil unmittelbar aus diesem Zustande etwas Positives erfolgen soll. Es soll eine unbegrenzte

Bestimmbarkeit eintreten. Die Aufgabe ist also, die Determination des Zustandes zugleich zu vernichten und beizubehalten, welches nur auf die einzige Art möglich ist, dass man ihr eine andere entgegensetzt.

Das Gemüt geht also von der Empfindung zum Gedanken durch eine mittlere Stimmung über, in welcher Sinnlichkeit und Vernunft zugleich thätig sind, eben deswegen aber ihre bestimmende Gewalt gegenseitig aufheben. Diese mittlere Stimmung, in welcher das Gemüt weder physisch noch moralisch genötigt, und doch auf beide Arten thätig ist, verdient vorzugsweise, eine freie Stimmung zu heissen. Diesen Zustand der realen und aktiven Bestimmbarkeit nennen wir den ästhetischen. Die Beschaffenheit einer Sache, welche sich auf das Ganze unserer verschiedenen Kräfte bezieht, ohne für eine einzelne derselben ein bestimmtes Objekt zu sein, nennen wir ihre ästhetische Beschaffenheit. Ebenso hat die ästhetische Bestimmbarkeit keine Schranken, weil sie alle Realität vereinigt.

Das Gemüt ist bestimmt, insofern es überhaupt nur beschränkt ist; es ist aber auch bestimmt, insofern es sich selbst aus eigenem absolutem Vermögen beschränkt. In dem ersten Falle befindet es sich, wenn es empfindet; in dem zweiten, wenn es denkt. Was also das Denken in Rücksicht auf Bestimmung ist, das ist die ästhetische Verfassung in Rücksicht auf Bestimmbarheit; jenes ist Beschränkung aus innerer unendlicher Kraft, diese ist eine Negation aus innerer unendlicher Fülle. Die ästhetische Bestimmbarkeit trifft mit der blossen Bestimmungslosigkeit in dem einzigen Punkt überein, dass beide jedes bestimmte Dasein ausschliessen. Wenn also die Bestimmungslosigkeit aus Mangel als eine leere Unendlichkeit vorgestellt wurde, so muss die ästhetische Bestimmungsfreiheit, welche das reale Gegenstück derselben ist, als eine erfüllte Unendlichkeit betrachtet werden. Im ästhetischen Zustand handelt das Gemüt zwar frei, im höchsten Grade frei von allem Zwang, aber keineswegs frei von Gesetzen. Diese ästhetische Freiheit unterscheidet sich von der logischen Notwendigkeit beim Denken und von der moralischen Notwendigkeit beim Wollen nur dadurch, dass die Gesetze, nach denen das Gemüt dabei verfährt, nicht vorgestellt werden, weil sie keinen Widerstand finden, nicht als Nötigung erscheinen.

Diese Schönheit oder ästhetische Freiheit giebt schlechterdings

kein einzelnes Resultat, weder für den Verstand noch für den Willen; sie führt keine einzelnen (weder intellektuelle noch moralische) Zwecke aus. Durch ästhetische Kultur bleibt der persönliche Wert eines Menschen oder seine Würde, insofern diese nur von ihm selbst abhängen kann, noch völlig unbestimmt; und es ist weiter nichts erreicht, als dass ihm nunmehr von Natur wegen möglich gemacht ist, aus sich selbst zu machen, was er will — dass ihm die Freiheit, zu sein, was er sein soll, vollkommen zurückgegeben ist. Das Vermögen, welches dem Menschen in der ästhetischen Stimmung zurückgegeben wird, müssen wir als die höchste aller Schenkungen, als die Schenkung der Menschheit betrachten. Allerdings besitzt er die Anlage hierzu schon vor jedem bestimmten Zustand; aber das wirkliche Vermögen muss ihm stets aufs neue durch das ästhetische Leben zurückgegeben werden. Demnach muss die Schönheit als unsere zweite Schöpferin bezeichnet werden; denn, obgleich sie uns die Menschheit bloss möglich macht, so hat sie doch dies mit der Natur gemein, die uns gleichfalls nichts weiter als das Vermögen zur Menschheit erteilte, den Gebrauch desselben aber auf unsere eigene Willensbestimmung ankommen lässt.

Nur der ästhetische Zustand ist ein Ganzes in sich selbst, da er alle Bedingungen seines Ursprungs und seiner Fortdauer in sich vereinigt. Hier allein fühlen wir uns wie aus der Zeit gerissen, und unsere Menschheit äussert sich mit einer Reinheit und Integrität, als hätte sie von der Einwirkung äusserer Kräfte noch keinen Abbruch erfahren. Die hohe Gleichmütigkeit und Freiheit des Geistes, mit Kraft und Rüstigkeit verbunden, ist die Stimmung, in der uns ein echtes Kunstwerk entlassen soll.

In der Wirklichkeit ist freilich keine rein ästhetische Stimmung anzutreffen. Auch die geistreichste Musik steht durch ihre Materie noch immer in einer grösseren Affinität zu den Sinnen, als die wahre ästhetische Freiheit duldet; auch das glücklichste Gedicht nimmt an dem willkürlichen und zufälligen Spiel der Imagination als seines Mediums noch mehr teil, als die innere Notwendigkeit des wahrhaft Schönen verstattet; auch das trefflichste Bildwerk grenzt durch die Bestimmtheit seines Begriffs an die ernste Wissenschaft. Die verschiedenen Künste werden aber ohne Verrückung ihrer objektiven Grenzen in ihrer Wirkung auf das Gemüt einander immer ähnlicher: die Musik in ihrer höchsten Veredelung muss Gestalt werden, die

bildende Kunst in ihrer höchsten Vollendung muss Musik werden, die Poesie, in ihrer vollkommensten Ausbildung, muss uns, wie die Tonkunst, mächtig fassen, zugleich aber, wie die Plastik, mit ruhiger Klarheit umgeben. Darin eben zeigt sich der vollkommene Stil in jeder Kunst, dass er die spezifischen Schranken derselben zu entfernen weiss, ohne doch ihre spezifischen Vorzüge mit aufzugeben.

Aber nicht bloss die Schranken seiner Kunstgattung, auch die Schranken seines Stoffes muss der Künstler durch die Behandlung überwinden. In einem wahrhaft schönen Kunstwerk soll der Inhalt nichts, die Form alles thun; denn durch die Form allein wird auf das Ganze des Menschen, durch den Inhalt hingegen nur auf einzelne Kräfte gewirkt. Der Inhalt, wie erhaben und weit umfassend er auch sei, wirkt jederzeit einschränkend auf den Geist, und nur von der Form ist wahre ästhetische Freiheit zu erwarten. Das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters besteht darin, dass er den Stoff durch die Form vertilgt. Das Gemüt des Zuschauers und Zuhörers muss völlig frei und unverletzt bleiben; es muss aus dem Zauberkreis des Künstlers rein und vollkommen wie aus den Händen des Schöpfers gehen. Kunstwerke sind um so vollkommener, je mehr sie auch im höchsten Sturme des Affektes die Gemütsfreiheit schonen. Eine schöne Kunst der Leidenschaft giebt es, aber eine schöne leidenschaftliche Kunst ist ein Widerspruch, denn der unausbleibliche Effekt des Schönen ist Freiheit von Leidenschaften.

Der Übergang von dem leidenden Zustand des Empfindens zu dem thätigen des Denkens und Wollens geschieht also nicht anders als durch einen mittleren Zustand ästhetischer Freiheit. Es giebt daher keinen andern Weg, den sinnlichen Menschen vernünftig zu machen, als dass man denselben zuvor ästhetisch macht.

Die Wahrheit ist nichts, was so wie das sinnliche Dasein der Dinge von aussen empfangen werden kann; sie ist etwas, das die Denkkraft selbsthätig und in ihrer Freiheit hervorbringt. Diese Freiheit aber vermissen wir bei dem sinnlichen Menschen. Dieser ist schon physisch bestimmt und hat folglich keine freie Bestimmbarkeit mehr; diese verlorene Bestimmbarkeit muss er notwendig erst zurückerhalten, ehe er die leidende Bestimmung mit einer thätigen vertauschen kann. Um dies zu erreichen, muss er die aktive Phase in sich enthalten, zu welcher er übergehen soll. Er wird also zugleich

leidend und thätig bestimmt sein, das heisst, er wird ästhetisch werden müssen. Durch ästhetische Gemütsstimmung wird der physische Mensch so weit veredelt, dass nunmehr der geistige sich nach Gesetzen der Freiheit aus demselben bloss zu entwickeln braucht. Der Schritt von dem ästhetischen Zustand zu dem logischen und moralischen ist daher unendlich leichter, als der Schritt von dem physischen Zustande zu dem ästhetischen. Der ästhetisch bestimmte Mensch wird allgemeingültig urteilen und handeln, sobald er es wollen wird. Es gehört also zu den wichtigsten Aufgaben der Kultur, den Menschen ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen, nicht aber aus dem physischen Zustand der moralische sich entwickeln kann.

Soll der Mensch in jedem einzelnen Falle das Vermögen besitzen, sein Urteil und seinen Willen zum Willen der Gattung zu machen; soll er aus jedem beschränkten Dasein den Durchgang zu einem unendlichen finden: so muss dafür gesorgt werden, dass er in keinem Moment bloss Individuum sei und bloss dem Naturgesetz diene. Soll er fähig und fertig sein, aus dem engen Kreis der Naturzwecke sich zu Vernunftzwecken zu erheben, so muss er sich schon innerhalb der ersteren für die letzteren geübt und schon seine physische Bestimmung mit einer gewissen Freiheit der Geister, d. i. nach Gesetzen der Schönheit ausgeführt haben.

Dies kann er, ohne seinem physischen Zwecke zu widersprechen. Die Anforderungen der Natur an ihn gehen bloss auf den Inhalt seines Handelns; über die Art, wie er wirkt, über die Form desselben, ist durch die Naturzwecke nichts bestimmt. Dahin führt ihn die ästhetische Kultur, welche alles Gesetzen der Schönheit unterwirft, und in der Form, die sie dem äusseren Leben giebt, schon das innere eröffnet.

Es lassen sich also drei verschiedene Momente oder Stufen der Entwicklung unterscheiden, die sowohl der einzelne Mensch als die ganze Gattung notwendig und in einer bestimmten Ordnung durchlaufen müssen. Der Mensch in seinem physischen Zustand erleidet bloss die Macht der Natur; er entledigt sich dieser Macht in dem ästhetischen Zustande, und er beherrscht sie in dem moralischen.

Die erste Erscheinung der Vernunft in dem Menschen ist darum noch nicht auch der Anfang seiner Menschheit. Diese wird erst

durch seine Freiheit entschieden, und die Vernunft fängt erstlich damit an, seine sinnliche Abhängigkeit grenzenlos zu machen. Er will sein Individuum, anstatt von demselben zu abstrahieren, in das Endlose ausdehnen; er verlangt, anstatt nach Form, nach einem unversiegenden Stoff, anstatt nach dem Unveränderlichen, nach einer ewig dauernden Veränderung. Die ersten Früchte, die er in dem Geisterreich erntet, sind also Sorge und Furcht, sind alle unbedingten Glückseligkeitssysteme. Eine grenzenlose Dauer des Daseins und Wohlseins bloss um des Daseins und Wohlseins willen, ist bloss ein Ideal der Begierde; auf diesem Standpunkte bleibt der Mensch innerhalb der blinden Nötigung der Materie stehen, da er die erhabene Notwendigkeit der Vernunft noch nicht zu erfassen vermag. Das Moralgesetz empfindet er bloss als Fessel, aber die Gesetzgebung der Vernunft und diejenige der Natur sollen in ihm vollkommen unabhängig von einander bestehen und dennoch vollkommen einig sein.

Aus einem Sklaven der Natur, so lange er sie bloss empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Zwar giebt es auch von der höchsten Abstraktion einen Rückweg zur Sinnlichkeit; denn der Gedanke rührt die innere Empfindung, und die Vorstellung logischer und moralischer Einheit geht in ein Gefühl sinnlicher Übereinstimmung über. Aber ein vergebliches Unternehmen würde es sein, diese Beziehung auf das Empfindungsvermögen von der Vorstellung der Schönheit absondern zu wollen. Die Schönheit ist zwar Gegenstand für uns, weil die Reflexion die Bedingung ist, unter der wir eine Empfindung von ihr haben; zugleich aber ist sie ein Zustand unseres Subjektes, weil das Gefühl die Bedingung ist, unter der wir eine Vorstellung von ihr haben. Sie ist also zwar Form, weil wir sie betrachten; zugleich aber ist sie Leben, weil wir sie fühlen. Mit einem Wort: sie ist zugleich unser Zustand und unsere That.

Weil sie dies beides zugleich ist, so dient sie uns zu einem siegenden Beweis, dass die Leiden die Thätigkeit, dass die Materie die Form, dass die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschliesse — dass mithin durch die notwendige physische Abhängigkeit des Menschen seine moralische Freiheit keineswegs aufgehoben wird. Sie allein kann uns dies beweisen. Denn da beim Genuss der Wahrheit oder der logischen Einheit die Empfindung mit dem Gedanken nicht notwendig Eins ist,

sondern auf denselben zufällig folgt, so kann uns dieselbe bloss beweisen, dass auf eine vernünftige Natur eine sinnliche folgen könne, und umgekehrt, nicht, dass beide zusammen bestehen, nicht, dass sie wechselseitig auf einander wirken, nicht, dass sie absolut und notwendig zu vereinigen sind. Da nun aber bei dem Genuss der Schönheit oder der ästhetischen Einheit eine wirkliche Vereinigung und Auswechselung der Materie mit der Form und des Leidens mit der Thätigkeit vor sich geht, so ist eben dadurch die Vereinbarkeit beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit bewiesen.

Durch die Schönheit wird bewiesen, dass moralische Freiheit mit der sinnlichen Abhängigkeit vollkommen zusammen bestehen könne; dass der Mensch, um sich als Geist zu erweisen, der Materie nicht zu entfliehen brauche. Ist er aber schon in Gemeinschaft mit der Sinnlichkeit frei, wie das Faktum der Schönheit lehrt, und ist Freiheit etwas Absolutes und Übersinnliches, wie ihr Begriff notwendig mit sich bringt, so kann nicht mehr die Frage sein, wie er dazu gelange, sich von den Schranken zum Absoluten zu erheben, sich in seinem Denken und Wollen der Sinnlichkeit entgegenzusetzen, da dies schon in der Schönheit geschehen ist. Es kann also nur die Frage sein, wie der Mensch von einer gemeinen Wirklichkeit zu einer ästhetischen, wie er von blossen Lebensgefühlen zu Schönheitsgefühlen den Weg sich bahne.

Da die ästhetische Stimmung der Freiheit erst die Entstehung giebt, so ist leicht einzusehen, dass sie nicht aus derselben entspringen und folglich keinen moralischen Ursprung haben könne. Sie muss vielmehr ein Geschenk der Natur sein.

Die Realität der Dinge ist ihr (der Dinge) Werk; der Schein der Dinge ist des Menschen Werk, und ein Gemüt, das sich am Schein weidet, ergötzt sich schon nicht mehr an dem, was es empfängt, sondern an dem, was es thut. Nur der ästhetische Schein ist Spiel, während der logische Schein bloss Betrug ist. Den ästhetischen Schein für etwas gelten lassen, kann der Wahrheit niemals Eintrag thun; ihn verachten heisst, alle schöne Kunst überhaupt verachten, deren Wesen der Schein ist.

Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Schein emporhebt, indem sie ihn mit zwei Sinnen ausrüstete, die ihn

bloss durch den Schein zur Erkenntnis des Wirklichen führen. In dem Auge und dem Ohr ist die eindringende Materie schon hinweggewälzt von den Sinnen; was wir durch das Auge sehen, ist von dem verschieden, was wir empfinden. Der Gegenstand des Auges und des Ohres ist eine Form, die wir erzeugen.

Gleich, sowie der Spieltrieb sich regt, der am Schein Gefallen findet, wird ihm auch der nachahmende Bildungstrieb folgen, der den Schein als etwas Selbständiges behandelt. Da alles wirkliche Dasein von der Natur, als einer fremden Macht, aller Schein aber ursprünglich von dem Menschen, als vorstellendem Subjekt, sich herschreibt, so bedient er sich bloss seines absoluten Eigentumsrechtes, wenn er den Schein von dem Wesen zurücknimmt und mit demselben nach eigenen Gesetzen schaltet. Dieses menschliche Herrscherrecht übt er aus in der Kunst des Scheins. Je sorgfältiger er die Gestalt von dem Wesen trennt, und je mehr Selbständigkeit er derselben zu geben weiss, desto mehr wird er nicht bloss das Reich der Schönheit erweitern, sondern selbst die Grenzen der Wahrheit bewahren, denn er kann den Schein nicht von der Wirklichkeit reinigen, ohne zugleich die Wirklichkeit von dem Schein frei zu machen. Aber er besitzt dieses souveräne Recht schlechterdings auch nur in der Welt des Scheins. In der moralischen Welt darf Schein insoweit sein, als es wirklich ästhetischer Schein ist, d. h. Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht.

Dem selbständigen Schein nachzustreben, erfordert mehr Abstraktionsvermögen, mehr Freiheit des Herzens, mehr Energie des Willens, als der Mensch nötig hat, um sich auf die Realität einzuschränken. Aber ohne eine totale Revolution in seiner Empfindungsweise kann der Mensch nicht einmal auf dem Wege zum Ideal sich befinden. Von dem Spiel der freien Ideenfolge, welches aus blossen Naturgesetzen sich erklärt, macht endlich die Einbildungskraft in dem Versuch einer freien Form den Sprung zum ästhetischen Spiel. Einen Sprung muss man es nennen, weil sich eine ganz neue Kraft hier in Handlung setst; denn hier zum erstenmal legt der gesetzgebende Geist seine Selbständigkeit in das Wandelbare und seine Unendlichkeit in das Sinnliche.

Mitten in dem furchtbaren Reich der Kräfte und mitten in dem heiligen Reich der Gesetze baut der ästhetische Bildungstrieb unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reich des Spiels und des Scheins,

worin er dem Menschen die Fesseln aller Verhältnisse abnimmt, und ihn von allem, was Zwang heisst, sowohl dem physischen als dem moralischen, entbindet. Wenn in dem dynamischen Staat der Rechte der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet, und sein Wirken beschränkt — wenn er sich ihm in dem ethischen Staat der Pflichten mit der Majestät des Gesetzes entgegenstellt und sein Wollen fesselt, so darf er ihm im Kreis des schönen Umganges, in dem ästhetischen Staat, nur als Gestalt erscheinen, nur als Objekt des freien Spiels gegenüberstehen: Freiheit zu geben durch Freiheit ist das Gesetz dieses Reiches. Der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloss möglich machen, indem er die Natur durch Natur bezeichnet; der ethische Staat kann sie bloss (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Der Geschmack allein bringt Harmonie in die Gesellschaft, weil er Harmonie in dem Individuum stiftet. Die Freuden der Sinne geniessen wir bloss als Individuen, ohne dass die Gattung, die in uns wohnt, daran Anteil nahm; die Freuden der Erkenntnis geniessen wir bloss als Gattung. Das Schöne allein geniessen wir als Individuum und als Gattung zugleich d. h. als Repräsentanten der Gattung. Das sinnliche Gute kann nur Einen Glücklichen machen, da es sich auf Zuneigung gründet. Das absolute Gute kann nur unter Bedingungen glücklich machen, die als allgemeine nicht vorauszusetzen sind, denn die Wahrheit ist nur der Preis der Verleugnung, und an den reinen Willen glaubt nur ein reines Herz. Die Schönheit allein beglückt alle Welt, und jedes Wesen vergisst seiner Schranken, solange es ihren Zauber erfährt. In dem ästhetischen Staate ist alles — auch das dienende Werkzeug, ein freier Bürger, der mit dem edelsten gleiche Rechte hat. Hier also in dem Reich des ästhetischen Scheins, wird das Ideal der Gleichheit erfüllt, welches der Schwärmer so gern auch dem Wesen nach realisiert sehen möchte.

Existiert aber ein solcher Staat des schönen Scheins, und wo ist er zu finden? Dem Bedürfnis nach existiert er in jeder feingestimmten Seele; der That nach möchte man ihn wohl nur, wie die reine Kirche und die reine Republik, in einigen wenigen auserlesenen Zirkeln finden. —

Der Grundgedanke, welcher durch alle diese Darlegungen Schillers wie ein roter Faden hindurchgeht, ist die Lehre: im Reiche des persönlichen Geistes herrscht das Gesetz der Entgegensetzung. Es ist dies dasselbe, was wir als das Gesetz des Gegensatzes bezeichnet haben. Schiller geht aus von der uns am nächsten liegenden aller Erfahrungen, vom Menschen, weil in diesem das unmittelbar Gewisse das in allem Wechsel der Zustände beharrende Ich ist; die Gewissheit der dem Ich gegenüberstehenden Welt kommt für Schiller erst in zweiter Linie. Im Menschen sind durch zwei „Grundtriebe“ oder Kräftekomplexe zwei Welten zur Einheit der Person verbunden; beide Kräftekomplexe aber bilden in Ewigkeit die beiden zu einander gehörigen Glieder eines Gegensatzes. Schiller legt jedem dieser beiden Grundtriebe und jeder der in ihnen zusammengefassten Welten, der Welt des reinen Geistes und der Welt der sinnlichen Erscheinungen, eigenartige Ursprünglichkeit und dauernde Notwendigkeit bei. Nur durch die Wechselwirkung dieser beiden Grundkräfte kommt es im Menschen zum persönlichen Leben. Hierbei ist sehr wichtig, dass Schiller, so hoch er sonst die Bedeutung der Freiheit und damit der rein geistigen Welt anschlägt, doch die Welt der Leiblichkeit als den ewig notwendigen Gegensatz zum reinen Geist ansieht. Niemals kann ein endlicher Geist völlig natur-los, niemals aber auch etwas Stoffliches völlig kraft-los oder seelen-los sein. Sind aber beide Welten, die des Geistes und die der Leiblichkeit, in Ewigkeit für einander bestimmt, so müssen sie auch mit einander verwandt sein; sie müssen ein Mittelglied haben, welches die Brücke zwischen ihnen bildet. Dies ist der unbewusste Geist oder die Vernunft-Phantasie.

Schiller vertritt also hier mit aller Entschiedenheit die einzig mögliche Form der dualistischen Weltanschauung im Unterschiede von der monistischen. Letztere verkörpert den Dogmatismus auf philosophischem Gebiete: im Widerspruche mit der Erfahrung glaubt sie, dass es nur eine einzige Substanz mit zwei verschiedenen Thätigkeiten geben könne. Der Monismus verlangt dogmatistisch ein Etwas, was weder die Geisteswissenschaften noch die Naturwissenschaften rgendwie nachzuweisen vermögen, nämlich eine einzige Ursubstanz aller Dinge; nachdem er diesen Satz aus vermeintlich wissenschaftlichem Interesse festgestellt hat, leitet er aus ihm mit einigen logischen Gewaltsprüngen die ganze Welt und Gott ab, und presst Gott und Welt, Idee und Natur, wiederum in das Prokrustesbett der in alle

Ewigkeit einzig bleibenden Substanz hinein. Der Dualist Schiller hingegen, mit ihm Kant und das Christentum, beugt sich der Erfahrung, welche selbst durch das Aufgebot aller Wissenschaft nicht zerstört werden kann: im Reiche der Endlichkeit giebt es zwei, nicht gegenteilig sich ausschliessende, wohl aber wesentlich verschiedene und gegensätzlich sich zusammenschliessende Substanzen, welche wohl organisch miteinander verbunden sind, nicht aber chemisch ineinander verfliessen. Die ganze Welt der Endlichkeit besteht (dualistisch) nur aus zahllos abgestuften Mischungsverhältnissen von Geist und Leiblichkeit (Stofflichkeit), doch so, dass das quantitativ grössere Glied dieses Urgegensatzes die Welt der Erscheinungen, der Leiblichkeit st (einschliesslich des Raumes, der Zeit und der Zahl), während das qualitativ grössere und quantitativ nie unmittelbar messbare die Welt des Geistes ist. Reiner Geist ist nur der sich selbst wollende Wille (die Freiheit); gerade dieser aber kann nicht erschaffen werden, sondern es kann nur die ganze Welt des unbewussten Geistes (die Natur) als Vorbedingung gesetzt werden, aus welcher durch ein uns unvorstellbares Urwunder reiner Geist hervorgehen kann, aber nicht muss.

Während also in der Welt der Endlichkeit in Ewigkeit der Dualismus (in unserem Sinne des Wortes) herrscht und der reine Geist das höchste, letzte, quantitativ kleine Ergebnis des ganzen Weltprozesses ist; während also in der Welt der Endlichkeit die Einheit immer nur eine das höhere, aus realen Gegensätzen hervorragende Dritte ist: so herrscht in Gott der konkrete Monismus, d. h. Gott ist von Ewigkeit her die Einheit von Geist und Natur. Die letzteren beiden sind aber nicht etwa nur seine Funktionen, sondern der sein Wesen ausmachende Gegensatz. In Gott allein ist ewig eine absolute Identität von Wille und intellektueller Anschauung; während der Mensch durch die Natur zum Geiste, durch den unbewussten Geist zum reinen Geist gelangt, so kann Gott nur den umgekehrten Weg gehen. Gott, der unendliche reine Geist, die absolute Qualität, kann nur eine vor ihm verschwindend kleine Quantität, nämlich das Universum, setzen. Hier ist das zweite Glied des Gegensatzes, die Natur, das quantitativ und qualitativ kleinere, und zwar in Gott wie ausser Gott (menschlich geredet!)

Schillers oberste philosophische Forderung ist die, dass alles metaphysisch Mögliche auch wirklich werde, und dass alles Wirkliche

zugleich notwendig sei. Hier ist also das Notwendige nur eine andere höhere Form des Möglichen: das Notwendige ist nur die erfüllte Möglichkeit; das Mögliche ist die blosse Form, das Notwendige ist die Einheit von Form und Inhalt. Nun kennt zwar schon die Natur eine Notwendigkeit, aber nur eine unbewusste, nicht eine durch freie Wahl bewirkte. Eine unbewusste Notwendigkeit ist blind, ein blindes Auge aber ist ein Widerspruch in sich selbst. Deshalb hat der Mensch die Fähigkeit und die Bestimmung, die physische Notwendigkeit zu einer freien zu erheben. Erst dadurch gewinnt er Gottähnlichkeit, denn Gott kann nicht irgendwie unter einem Zwange stehen; Gott hat nicht die Urnotwendigkeit über sich, sondern er hat sie in sich als eine von ihm selbst gesetzte. Gott ist vollkommen Herr über sich oder seinen Inhalt; in ihm fallen Freiheit und Notwendigkeit zusammen, er kann nie wählen unter verschiedenen Beweggründen. Umgekehrt aber gelangt der Mensch in alle Ewigkeit nicht darüber hinaus, unter verschiedenen Möglichkeiten wählen zu müssen, weil er stets eine Welt mit zahllosen Kräften und Beziehungen als eine reale Macht sich gegenüber hat; er kann diese Welt nicht wie Gott als seinen Teil auf einmal umspannen, sondern er kann umgekehrt sich immer nur als einen Teil der Welt ansehen, nur Bruchstücke von ihr in sich aufnehmen. Weil nun die Selbstbestimmung des Menschen in alle Ewigkeit den Charakter des Wählens an sich tragen muss, so kann der Mensch nur dahin gebracht werden, dass seine Wahl möglichst den Charakter innerer Notwendigkeit an sich trägt.

Jeder einzelne Mensch soll die Idee der Menschheit realisieren helfen, welche Schiller als etwas Unendliches ansieht. Diese volle und reine Menschheit kommt aber in ihm nur dadurch zu stande, dass er sowohl Gott wie die Welt in sich hereinnimmt. Zunächst findet er sich hereingestellt in den Gegensatz zur Welt, in welchem er das quantitativ kleinere, das qualitativ grössere Glied bildet. Ein einziger Mensch mit bewusstem Freiheitswillen ist mehr als eine ganze Welt von unbewusster Natur; er ist zum wirklichen Ich, zur Person geworden nur durch einen Freiheitsakt, wenn auch alle Vorbedingungen dazu ihm gegeben waren. Als dieses lebendige Ich kann er sich nur erhalten, solange als sein Gegensatz zu einer Welt fortdauert. Diese Welt ist darum für ihn nötig, weil ihm alles Geistige nur durch das Mittel von Formen oder Schranken erscheinen kann: so lange etwas (endlich) Geistiges nicht auch sinnlich erscheint, ist es

nicht zu seiner Vollexistenz gekommen. Also ohne die Welt der Leiblichkeit giebt es für den Menschen nicht bloss keinen Gegenstand und Inhalt seines Handelns, sondern er wird auch seines eigenen Ich nicht vollkommen mächtig. Dieses Ich aber muss qualitativ unendlich sein, wenn es gegenüber einer quantitativ endlosen Welt sich behaupten soll. Der Mensch ist wohl „Grössen-Einheit“; aber er kann sich als solche nur dann behaupten, wenn er als Person sich der Welt entgegensetzt und qualitativ sich über sie erhebt.

Indem nun Schiller der Goetheschen Weltanschauung ein Zugeständnis zu machen sucht, ist er in Gefahr, seine dualistische Weltanschauung abzuschwächen. Er sagt nämlich, dass „der sinnliche Trieb“ und „der vernünftige Trieb“ einander wechselseitig unter-geordnet sein sollen. Wenn dieses Schaukelspiel wirklich für immer stattfinden, wenn bald das Höhere, bald das Niedere vorherrschen würde, dann käme nicht ein wirklicher Gegensatz, sondern nur eine Gegenüberstellung von Geist und Natur zu stande. Zugleich subordinieren und koordinieren, wie Schiller will, kann man nur zwei völlig gleichwertige Grössen. Solche aber vermöchten nicht, eine Wechselwirkung aufeinander auszuüben, weil sie entweder als Gegenteile sich ausschlössen oder als blosse Gegenstücke nur verschiedene Formen einer und derselben Substanz wären. Da nun aber „der sinnliche Trieb“ eben die sinnliche Welt umfasst, so kann er nicht gleichwertig sein mit dem „vernünftigen Triebe“, welcher die geistige Welt umfasst; das Quantitative kann niemals dem Qualitativen ebenbürtig sein. Schiller sucht seine obige Behauptung dadurch zu rechtfertigen, dass die Schranken (der sinnlichen Welt) niemals das Absolute begründen könnten, und dass die Freiheit durch sich selbst nie die Schranken begründen könne. Die zweite Hälfte dieses Satzes ist mindestens missverständlich. Die Freiheit wäre gar nicht Selbstbestimmung, wenn sie nicht, zunächst im Ich selbst, Schranken zu setzen vermöchte; jede ihrer Positionen schliesst eine aufgehobene Negation ein. Die wahre Freiheit hat wohl als aufgehobenes Moment die Natur in sich, nicht aber hat umgekehrt die Natur die Freiheit in sich; die Freiheit kann zwar nicht die Schranken der sinnlichen Welt begründen, wohl aber beherrschen, und soll darum in diese Schranken eingehen können.

Man muss vielmehr umgekehrt sagen, dass erst durch diese

Unterordnung des sinnlichen Triebes unter den vernünftigen beide zu ihrem vollen Rechte kommen; erst dann ist jeder in seiner Art wirklich notwendig, während bei völliger Gleichstellung einer von beiden überflüssig ist. Schiller selbst verbessert sich stillschweigend, wenn er sagt: der sinnliche Trieb soll nicht „unbedingt" dem vernünftigen untergeordnet werden, worin doch liegt, dass der sinnliche Trieb nur eine relative Selbständigkeit dem vernünftigen gegenüber haben kann. Schiller verlangt ferner, dass der Mensch mit der höchsten Fülle des Daseins, welche ihm der sinnliche Trieb verschafft, die höchste Selbstständigkeit und Freiheit verbinde, welche ihm der vernünftige Trieb gewährt. Soll aber hierbei die persönliche Einheit des Menschen gewahrt bleiben, so muss er doch der Herr sein über die ihm einwohnende höchste Fülle; das Ding an sich in ihm (das Ich) ist grösser als alle Fülle der Erscheinungswelt, welche er in sich aufnehmen kann. Wohl bedarf der Mensch in alle Ewigkeit einer Welt, einer Natur, ausser sich, wenn er wachsen soll; aber gleichwohl muss er über diese Erscheinungswelt in ihm ebenso erhaben bleiben, wie Gott über die wirkliche Welt erhaben ist.

Es fragt sich nun, ob durch die Wechselwirkung dieser beiden Triebe ein neuer entstehen könne. Schiller bejaht diese Frage; doch nennt er bald diesen neuen Trieb den „Spieltrieb", bald beschreibt er ihn richtiger als „ästhetischen Zustand". Der Begriff des „Spieltriebes" bezeichnet mehr alle Ausübung und allen Genuss der Schönheit im irdischen Leben, während der Begriff des ästhetischen Zustandes einen Vollendungszustand in einer höheren Sphäre des Daseins ausdrückt, in welchem Geist und Leiblichkeit, Sein und Veränderung, Freiheit und Natur zur harmonischen dauernden Einheit zusammengegangen sind. Der ästhetische Zustand ist für Schiller die Einheit von Thätigkeit und Empfangen, das Hinausgerücktsein über Kampf und Arbeit, über Leid und Vergänglichkeit; er ist die vollkommen freie Bethätigung und der seligste Selbstgenuss des ganzen Menschen. Schiller nennt den Spieltrieb „die aus der Zusammenwirkung der beiden menschlichen Naturen hervorgehende Freiheit"; er legt dem Spieltrieb die Fähigkeit bei, „den Menschen zugleich physisch und moralisch in Freiheit zu setzen", während er an einer andern Stelle sagt, dass „die Schönheit den Denkkräften Freiheit verschafft, ihren eigenen Gesetzen gemäss sich zu äussern". Er spricht also hier von einer erst „hervorgehenden Freiheit", von einem „in Freiheit setzen",

was noch nicht gleichbedeutend ist mit der Wesensfreiheit des Vollendungszustandes. Der ästhetische Zustand wird bald als ein schon auf Erden beginnender, bald als ein im Jenseits sich vollendender gedacht, ebenso wie der Begriff des „ewigen Lebens" im neuen Testament; der Spieltrieb erscheint bald als Ursache, bald als Wirkung des ästhetischen Zustandes.

Wenn nun aus der Wechselwirkung des sinnlichen und des vernünftigen Grundtriebes ein neuer Trieb hervorgeht, so können jene beiden nicht bloss eine Beziehung zu einander haben, sondern sie müssen ihre Kräfteverbindungen aneinander abgeben. Folglich müssen beide miteinander verwandt, muss jeder von beiden einseitig sein, so dass erst aus ihrer Vereinigung — und zwar im rechten Verhältnis! — der Begriff des wahren Menschen entsteht.

Wenn ferner jeder der beiden Grundtriebe einen von zwei zugleich möglichen und notwendigen Wegen bezeichnet, den Weg vom Ganzen zu den Teilen und umgekehrt, so muss der aus ihrer Vereinigung entstandene ästhetische Zustand auch beide Wege gleichzeitig enthalten. Insofern jeder einzelne Weg für sich allein eine Beschränkung enthält, muss das Gefühl der Schrankenlosigkeit oder formalen Freiheit aus der Vereinigung beider Wege entstehen. Der Genuss eines (wahren) Kunstwerkes leistet also im schönen Schein und formal etwas, was wesenhaft nur Gott vermag oder ein bis zur wirklichen Gottähnlichkeit gesteigerter Mensch. Nun sagt Schiller von der formalen Freiheit des ästhetischen Zustandes das Höchste aus: „die ästhetische Bestimmbarkeit hat keine Schranke, weil sie alle Realität vereinigt", „die ästhetische Bestimmungsfreiheit muss als eine erfüllte Unendlichkeit betrachtet werden", „die Entgegensetzung zweier Notwendigkeiten giebt der Freiheit ihren Ursprung", „im ästhetischen Zustand handelt das Gemüt zwar frei im höchsten Grade, frei von allem Zwange, aber keineswegs frei von Gesetzen".

Schiller sagt also von seinem „ästhetischen Zustand" das Höchste aus; gleichwohl bewahrt er eine ganz erstaunliche Besonnenheit, beweist er die denkbar grösste Rücksicht auf die Erfahrung. Die Schönheit in all ihrer Herrlichkeit vermag nämlich nur etwas Negatives: sie kann nur das Gefäss des menschlichen Geistes reinigen von allem, was das unmittelbare Einströmen und Einverleiben des rein göttlichen Geistes hindert. Der ästhetische Zustand verleiht an sich dem Menschen nur die (formale) Fähigkeit (Möglichkeit), „aus sich selbst

zu machen, was er will". Die Schönheit wirkt nur durch die Form auf den Menschen, wirkt reinigend und lösend; aber erlösen, und zwar die letzte entscheidende Instanz des Menschen: erlösen den kraftlosen Willen, allmählich verwandeln den kraftlosen Willen in einen zum Guten kraftvollen Willen, das vermag sie aus sich allein niemals. Schiller betont ausdrücklich, dass „die ästhetische Kultur" den persönlichen Wert eines Menschen noch völlig unbestimmt lässt. Aber andererseits beweist die Welt der Schönheit, dass „Leiden die Thätigkeit, dass die Beschränkung die Unendlichkeit keineswegs ausschliesst", dass durch die notwendige physische Abhängigkeit des Menschen seine moralische Freiheit keineswegs aufgehoben ist. Durch die Schönheit ist die Ausführbarkeit des Unendlichen im Endlichen bewiesen, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit.

Was liegt denn diesem Gedankengange Schillers zu Grunde? Doch zunächst wohl die metaphysische Urwahrheit, dass Quantität und Qualität einen Gegensatz bilden, in welchem selbst eine endlose Quantität noch immer eine Schranke, umgekehrt aber eine endlos kleine Quantität eine unendliche Qualität enthalten kann. Die Wesensfreiheit ist etwas Qualitativ-Unendliches, was darum durch irgend welche leibliche Beschränkung nicht gehindert werden kann, weil das Qualitative einen selbständigen Wert in sich selbst hat. Schiller nennt das „die Idee der erhabensten Menschheit", was das Christentum als die Idee der Gott-Menschheit bezeichnet, welche in Christus urbildlich, in dem „Wiedergeborenen" abbildlich realisiert ist. Aber die Vorbedingung, die Schönheit, ist noch nicht die Erfüllung; die Möglichkeit ist noch nicht das Wesen, die Befreiung von hindernden Elementen ist noch nicht die Mitteilung der realen Kräfte, welche den Menschen Gottes selbst herstellen können. Auf religiösem Gebiete ist die Sündlosigkeit noch nicht die positive Heiligkeit, die symbolische Reinigung (die Taufe) noch nicht die symbolische Lebensmitteilung (das Abendmahl). So ist auch die ästhetische harmonische Stimmung der denkbar höchste formale Erfahrungsbeweis, dass es eine materiale Einigung auch des Willens mit Gott geben muss, dass auch eine ethische Harmonie möglich ist. Jedenfalls aber steht für Schiller fest, dass in alle Ewigkeit der Begriff der wahren Menschheit die persönliche Einheit von Geist und Natur fordert. Was der Glaube des Christen in der Auferstehung Jesu Christi gewährleistet sieht: das persönliche Fortleben des ganzen Menschen in höherer

Form, das findet Schiller symbolisch ausgedrückt in der Schönheit, das will er angebahnt wissen in jedem Menschen höherer Ordnung durch eine Welt von schönen Formen. Die materiale Reinheit des Menschen soll angebahnt werden durch die formale; die Möglichkeit giebt die Schönheit, die Wirklichkeit aber die Religion, sobald letztere die urbildliche und die abbildliche persönliche Einheit von Freiheit und Natur im Menschen verbürgt.

Wir machen ausdrücklich darauf aufmerksam, dass unter den Begriff des „ästhetischen Zustandes“ nicht etwa bloss künstlerische Lebensäusserungen im engeren Sinne des Wortes fallen, sondern auch diejenigen des kirchlichen Kultus, sowie überhaupt alle Handlungen der Feier. Sie alle haben jene lösende und reinigende, befreiende und erhebende Kraft, welche die negative Vorbedingung ist für die eigentlich persönliche Lebensmitteilung eines vollendet freien, Gottes vollen Menschen. Für dieses grosse Gebiet gilt das Wort Schillers: „Nur durch Freiheit wird Freiheit ermöglicht, d. h. nur durch die formale Freiheit geht der Weg zur materialen, nur durch Lebensgemeinschaft mit einem Freien wird der Unfreie erlöst.“ Ganz ähnlich verhält es sich auf sittlichem Gebiete. Auch da muss erst ein höherer Grad von Kultur den Boden bereitet haben, muss insbesondere ein gewisses Mass von social-politischer Freiheit sowie ein auskömmlicher Besitz gesichert sein, ehe von einer freien Selbstbestimmung und wirklich persönlicher Selbstverantwortung die Rede sein kann. Ein nach allen Seiten gebundener und abhängiger Mensch hat weder die Klarheit der Erkenntnis noch die Kraft der Ausführung in sittlichen Dingen. Es führt eben der Weg in das Allerheiligste nur durch das Heilige hindurch: nur auf dem Unterbau einer vollendeten „Natur“ thront die „Freiheit“. Das Vollkommene nur ist ewig sich selbst gleich; das Vollendete aber ist nicht der Anfang, sondern die Krone aller schöpferischen Thätigkeit.

Erst muss der Mensch die reine Luft einer herrlichen Kulturwelt, die reine Luft auch eines mit allen Künsten gesättigten Kultus atmen, ehe er die persönliche Lebensmitteilung eines vollendeten Menschen Gottes als Speise geniessen kann. Reine Luft, reines Licht, und reine Speise bedingen sich gegenseitig im Menschen. Auch die Ausübung der reinen Kunst, auch die Arbeit und der Genuss der reinen Wissenschaft sind ein Kultus in ihrer Art; überboten können sie nur noch werden durch eine wesenhafte und unmittelbare

Lebensgemeinschaft mit dem „höchsten Gut". Alles Hohe und Herrliche des „ästhetischen Zustandes" kann der Mensch vermöge seines „Spieltriebes" erwerben; das Höchste aber kann er nur empfangen. Die Menschenseele vermag wohl im „ästhetischen Zustand" die reinste Wonne bräutlichen Glückes zu empfinden, aber den Liebeskuss eines himmlischen Vaters kann sie nicht selbst sich geben, sondern nur hinnehmen. —

Bei dem heutigen Stand der deutschen Philosophie ist es von grosser Wichtigkeit, dass ein so hervorragender Dichter und Denker wie Schiller für die dualistische Weltanschauung in dem oben entwickelten Sinne ganz und voll eintritt, und dabei gleichzeitig der durch den Begriff der „Natur" vertretenen monistischen Weltanschauung innerhalb der seinigen die gebührende Berechtigung sichert. Es ist nun nicht etwa bloss theoretisch, sondern ebensosehr praktisch wichtig, ob auf der dualistischen oder auf der monistischen Weltanschauung eine Kirche und ein Staat, Religion und Sittlichkeit ruht. Der Unterschied zwischen beiden Weltanschauungen ist schliesslich nur ein formaler; und die Formel, auf welche die beiderseitige Verschiedenheit zurückgeführt werden muss, vermittelt als solche auch nicht im entferntesten das reiche Leben, welches sich thatsächlich innerhalb des dualistischen und des monistischen Prinzips entfaltet hat. Aber es ist für den Menschen notwendig, die obersten und letzten Wahrheiten in möglichst einfacher Gestalt zu empfangen, wenn er sich in dem Gewirr der daraus abgeleiteten Sätze leidlich zurechtfinden soll.

Der Monismus geht geschichtlich dem Dualismus voran, da letzterer eine sehr hohe Stufe der Kultur und eine vollere Durchbildung des menschlichen Geistes voraussetzt; der Monismus ist darum in seiner ganzen Anlage einfacher und hat selbst in seinen reicher entwickelten Formen den scheinbaren Vorzug grösserer logischer Folgerichtigkeit für sich. Aber die Wahrheit und die ihr entsprechende Wissenschaft sind etwas Tieferes als der bloss logische Zusammenhang. Allerdings musste auf allen Gebieten des geistigen Lebens — der Philosophie, der Religion, der Kunst, der Staatenbildung — der Monismus als die einfachere Form dem erst sehr spät auftretenden, zusammengesetzteren Dualismus vorangehen. Daraus folgt aber schlechterdings nicht das höhere wissenschaftliche Recht des Monismus. Sobald ein wissenschaftlich

durch das Denken und die Erfahrung gesicherter Dualismus in der Geschichte durchbricht, hat der bis dahin die Herrschaft führende Monismus nur noch das Recht, als herabgesetzter Bestandteil innerhalb des Dualismus fortzuleben. Auf dem Gebiete der Regierung und Gliederung von Staaten hat sich endlich das dualistische Prinzip als das höhere hindurchgerungen d. h. der Monismus eines absoluten Monarchen (oder Papstes) hat weichen müssen dem Gegensatz von Regent und Volksvertretung, aus deren Zusammenwirken erst die volle Regierungsgewalt hervorgeht. Es lässt sich aber bestimmt nachweisen, dass das dualistische Prinzip, wenn auch erst sehr spät, in allen Künsten hindurchbricht, nachdem das monistische eine immer reichere Entwicklung erfahren hat. Ja, die neuesten Ergebnisse der Naturwissenschaften machen es wahrscheinlich, dass sogar innerhalb der stofflichen Welt der Urgegensatz von Weltäther und organisierter Materie stattfindet. Gleichwohl sträubt sich der heutige Monismus heftig, dem Dualismus (in unserem Sinne) das Feld zu räumen: wie dem echten Katholiken „die Einheit der Kirche“ das höchste Ideal ist, dem er schliesslich alles andere opfert, so auch schwärmt der echte Monist für die wissenschaftliche Einheit seines Denkens. Wir unsrerseits stehen und fallen aber mit dem Satze: die Philosophie hat ebensowenig wie die Theologie dogmatistisch einen Ursatz festzunageln, welcher nicht aus der Erfahrung abgeleitet ist, und dann aus diesem Urdogma mit leichter Konsequenz alles übrige herauszuspinnen. Die Philosophie hat vielmehr sich der — recht verstandenen — Erfahrung zu beugen. Zur Erfahrung aber gehört in erster Linie der volle Inhalt des menschlichen Geistes, in zweiter Linie derjenige der Geschichte. Erst wenn sie den ganzen Inhalt dieser Erfahrung systematisch durchdacht hat, kann und darf die Philosophie zu den ihr allein vorbehaltenen Ursätzen fortschreiten, welche die Metaphysik des absoluten Geistes bilden. Unser Dualismus sucht echt realistisch den Ergebnissen der ganzen Erfahrung gerecht zu werden: wir verzichten lieber auf wissenschaftliche Systematik oder vollständige Folgerichtigkeit, als dass wir Thatsachen der Erfahrung abzuschwächen oder zu entfernen versuchen sollten.

Auf den Laien mag es förmlich verblüffend wirken, wenn wir den letzten Unterschied des Monismus und des Dualismus folgendermassen formulieren. Der Monismus führt das All der Erscheinungen

auf eine einzige Ursubstanz zurück; er kann diese Ursubstanz als solche nicht einmal indirekt nachweisen, glaubt aber deren Dasein behaupten zu müssen. In Wirklichkeit hat er es nur mit zwei Grundformen zu thun, in welchen diese all-eine Substanz uns erscheint. Ob diese beiden Grundformen oder Thätigkeiten Denken und Ausdehnung, oder Vernunft und Wille genannt werden, das ändert am Wesen der Sache nichts. Innerhalb aber des Monismus verhalten sich beide Grundformen immer nur als Gegenstücke, als Gegenpole innerhalb einer und derselben Substanz. Sie sind also eben nur verschiedene Formen, nicht reale, relativ gegeneinander selbständige Kräftekomplexe. Hat aber die Ursubstanz nur zwei verschiedene Formen ihrer Thätigkeit, so kann auch eine Form in die andere und beide Formen wieder in die Ursubstanz übergehen. Dann aber ist das letzte Ergebnis des ganzen Weltprozesses dieselbe in sich ungeschiedene Ursubstanz, welche am Anfang vorhanden war; dann ist der Weltprozess zwecklos, d. h. ein Widerspruch in sich selbst.

Innerhalb der monistischen Weltanschauung kommt es also nicht zu selbständigen Realitäten, sondern nur zu einer Selbstbespiegelung der Ursubstanz. Soll es zu einer wirklichen Realität, zum Leben kommen, so müssen innerhalb der einen Ursubstanz nicht bloss Gegenstücke, sondern wesenhaft verschiedene Gegensätze angenommen werden. Geschieht letzteres nicht, so existiert auch in Gott kein realer Unterschied zwischen Denken und Wollen. Sind Denken und Wollen nur Gegenstücke, nur verschiedene Erscheinungsweisen einer und derselben Thätigkeit, so gehen sie notwendig in einander über und fallen zusammen. Dann muss Gott alles das, was er schauend denkt, auch wollend schaffen. Da er nun das Böse als das Gegenteil des Guten denken muss, so müsste er es vom monistischen Standpunkte aus auch wollen. Nun aber könnte Gott gar nicht das Gegenteil seines Wesens — das Unvernünftige, das Nichtgute — wollen, ohne sich selbst aufzuheben. Da nun das absolut Positive sich nicht in etwas Negatives verwandeln kann, so muss Gott dualistisch gedacht werden, d. h. es muss in ihm ein realer Gegensatz zwischen Denken und Wollen (zwischen Natur und Freiheit) angenommen werden; Gott besitzt die Freiheit, das, was er schauend denkt, nicht zu verwirklichen, nicht aus der blossen Möglichkeit in die Wirklichkeit zu verwandeln. Muss aber dieser Urgegensatz schon in Gott selbst existieren, so muss auch das Gesetz der ganzen Welt dasjenige

des Dualismus, des realen Gegensatzes von zwei zu einander gehörigen Faktoren sein.

Der konkrete Monismus mag sich dem Dualismus noch so sehr annähern: er bleibt doch grundsätzlich von letzterem geschieden, selbst wenn die Formen beider bis zum Verwechseln einander ähnlich sind. Innerhalb der Philosophie hat der konkrete Monismus seine höchste Ausbildung zuerst durch Schelling erfahren; Eduard v. Hartmann hat dann das Schellingsche System auf eine realistisch wissenschaftliche Grundlage gestellt und davon die pessimistischen Konsequenzen gezogen. Während die Cartesianische Lehre von dem gegenteiligen Verhältnis beider Ursubstanzen doch nur eine andere Form des Monismus war, so hat der Protestant Leibniz dem Protestanten Kant eine dualistisch gefärbte, aber nicht durchgeführte Weltanschauung vorbereitet. Selbst der grosse evangelische Theolog Schleiermacher hat im Grunde nur einen konkreten Monismus ausgebildet. Er hält keineswegs den Gegensatz von Denken und Wollen als einen realen aufrecht, sondern lässt Denken und Wollen aus dem „Gefühl" hervorgehen und in demselben wieder erlöschen. Dieselbe Indifferenz von Denken und Wollen, welche im Menschen „Gefühl" von Schleiermacher genannt wird, heisst ihm dann für die ganze Welt „Gott". So wird der Gott Schleiermachers eine Ursubstanz mit zwei ineinander überfliessenden Funktionen, und daraus ergeben sich alle Mängel der Schleiermacherschen Glaubenslehre. Die Schleiermachersche Einheit von Vernunft und Natur ist eine monistische, die Schillersche Einheit von Freiheit und Natur ist eine dualistische; das Kant-Schillersche Sittengesetz, welches uns das Dasein der Freiheit verbürgt, ist etwas wesentlich (qualitativ) Höheres, als das natürliche Lebensgesetz der Vernunft bei Schleiermacher. Schleiermacher bleibt im Grunde ein Monist, weil für ihn Natur und Vernunft nur Gegenstücke innerhalb derselben Ursubstanz sind; Schiller aber lässt diese Einheit von Vernunft und Natur wohl auch gelten, setzt sie aber herab zum gegensätzlichen Glied gegenüber der Freiheit. Diese Anschauung liegt zwei Äusserungen Schillers und Humboldts zu Grunde, wenn Schiller an Humboldt schreibt (26. Oktober 1795): „Ein Produkt ist um so ärmer an Geist, je mehr es Natur ist", und Humboldt antwortet (6. November 1795): „Ihr reicher Geist hindert Sie ganz und gar nicht, zugleich ganz, nur nicht bloss Natur zu sein."

Eine ähnliche Verflüchtigung von rein ethischen Faktoren zu

ästhetischen enthält die Philosophie Herbarts. Dieser drückt die Ethik herab zu einer Lehre von Geschmacksurteilen über die Verhältnisse des menschlichen Willens. Allerdings behauptet er, dass diese Geschmacksurteile notwendig und allgemein durch sich selbst gelten, weil ihnen ein ursprüngliches Wohlgefallen oder Missfallen einwohne. Aber die fünf Herbartschen Urideen der Freiheit, Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechtes, der Billigkeit sind doch im Grunde nichts weiter als die Aussagen des Christentums, dass Gott der Vollkommene, die Einheit von Freiheit und Notwendigkeit, die Liebe, die Gerechtigkeit, die Gnade sei, und sich unmittelbar und mittelbar dem Menschen als dies alles bezeuge. Durch sich allein kann die Philosophie aber nun und nimmermehr auf diese Urideen kommen. Allerdings bewirkt ihre Anerkennung oder Nichtachtung ein Wohlgefallen oder Missfallen im menschlichen Gewissen; aber der von Kant verlangte pflichtmässige Gehorsam gegen das (göttliche) Sittengesetz ist ungleich mehr, denn er hängt nicht in erster Linie ab von unserem Wohlgefallen, sondern von der unbedingt verpflichtenden Autorität eben dieses Sittengesetzes.

Sogar der ältere Fichte nähert sich in der spätesten Entwicklung seiner Philosophie dem jüngeren Genossen Schelling, weil Fichte von vornherein den Kantschen Begriff der Freiheit nicht in seiner Reinheit aufrecht erhalten hatte. Ähnlich wie Schiller in seinen „Ästhetischen Briefen" die Verbindung von Freiheit und Natur fordert, so sucht auch Fichte (in seinen Erlanger Vorlesungen) die Gegensätze seiner „Wissenschaftslehre" durch den Begriff der „ästhetischen Vernunft" auszugleichen. Ganz wie Schiller erweitert auch Fichte das Ideal der „schönen Seele" zu einem „wahren Staat" von schönen Seelen, in welchem die vollausgereifte Vernunft herrscht. Endlich Schillers Begriff des „ästhetischen Zustandes" kehrt bei Fichte wieder in dem Satze: die Bestimmung des Menschen ist nicht bloss, ein absolutes Sein, die Gottheit, das Reich der unendlichen Thätigkeit abzubilden, sondern auch „das selige Leben" d. h. die mystische Versenkung des Menschen in die Anschauung Gottes. Schiller fasst im „ästhetischen Zustand" beide Seiten: das Hinanwachsen zu immer herrlicherem Zeugen und Schaffen und das mystische Anschauen Gottes, die selige Ruhe in Gott, zur Einheit zusammen.

Am reinsten erscheint der konkrete Monismus ausgeprägt bei Schelling. In seinem System des transcendentalen Idealismus lehrt

auch er, dass im menschlichen Geist ein Gegensatz von bewusstloser und bewusster Thätigkeit stattfinde. Werde die bewusste Vernunft durch die bewusstlose bestimmt, so verhalte sich das Ich theoretisch; werde umgekehrt die bewusstlose durch die bewusste bestimmt, so verhalte sich das Ich praktisch. Das theoretische Ich, welches der Produktivität der bewusstlosen Vernunft empfindend, anschauend, denkend zusehe, komme damit nie zu stande; ebenso habe das praktische Ich, welches die bewusstlose Wirklichkeit in der freien Arbeit der individuellen Sittlichkeit, der sittlichen Gemeinschaft und des geschichtlichen Fortschrittes umgestalte, das Ziel seiner Thätigkeit im Unendlichen. In jeder der beiden Reihen komme der ganze Inhalt der Vernunft nie zur vollen Verwirklichung; dies finde nur statt durch die bewusstlos-bewusste Thätigkeit des künstlerischen Genies. Der oberste Zusammenschluss der beiden Vernunftthätigkeiten erscheine im Kunstwerk als dem Erzeugnis des Genies.

Das klingt ganz dualistisch, ist aber in Wirklichkeit monistisch gedacht, weil Schelling für die Natur und die Vernunft eine gemeinsame Quelle sucht. Er findet sie in der „absoluten Vernunft“, welche er sich denkt als „die Indifferenz (das chemische Ungeschiedensein) von Natur und Geist“. Schelling lässt durch ein unbegreifliches Urwunder dieses oberste Prinzip in zwei gleich geordnete Reihen auseinandergehen: in eine ideale (des Geistes) und eine reale (der Natur); er lässt auch in allen Erscheinungen Geist und Natur in zahllosen Mischungsverhältnissen verbunden sein. Die Hauptsache aber bleibt immer wieder, dass sowohl im einzelnen Kunstwerk des Genies, wie im Kunstwerk des Universums beide Faktoren als quantitative Unterschiede einer und derselben Substanz im Gleichgewicht, in Indifferenz, in Identität sich befinden. Schelling bringt es nicht zum Begriff des reinen Geistes, sondern bleibt stehen bei dem noch irgendwie mit Natur behafteten Geist; er bringt es wohl zu dem metaphysischen Begriff eines Quantitativ-Absoluten, welches qualitative Funktionen hat, aber nicht zum Begriff eines Qualitativ-Absoluten, welches das gegensätzliche Glied des Quantitativen in sich selbst erzeugt. Quantitativ verschiedene Grössen, auch wenn sie endlos gedacht werden, können ineinander übergehen; nur der Urgegensatz des qualitativ und des quantitativ Absoluten schützt in Gott selbst in alle Ewigkeit die selbständige Realität beider Faktoren, damit aber auch zugleich die Realität der Freiheit im Welt-

prozess. Ein bloss quantitativ Absolutes ist eigentlich ein Widerspruch in sich selbst, weil alles Quantitative mit dem Nebenbegriff der Schranke behaftet bleibt, auch wenn man Endlosigkeiten auf Endlosigkeiten häuft; nur das Qualitativ-Absolute, das Ur-Ding-an-sich, ist wahrhaft absolut, ebendeshalb aber für uns schlechthin unvorstellbar. Alle gegen den Begriff Gottes als der absoluten Persönlichkeit aufgestellten Sätze beruhen fast immer auf der Vorstellung, dass Gott nur quantitativ, endlos, unermesslich sei und deshalb in die Schranke der Persönlichkeit nicht eingehen könne. Aber gerade das Umgekehrte ist richtig: eine bereits irgendwie mit der Schranke der Quantität behaftete Urmonas (Urpersönlichkeit in diesem Sinne) vermag mit endlichen Personen in Verbindung zu treten, während das Qualitativ-Absolute ewig unendlich erhaben bleibt über alles Endliche. Die blosse Schrankenlosigkeit eines quantitativ Unermesslichen ist immer nur ein negativer Begriff, solange nicht der positive Begriff des Qualitativ-Unendlichen als gegensätzliches Glied ihm vorangeht. Dass es etwas qualitativ Unendliches geben müsse, dahin gelangt allerdings der Denker durch Schlüsse; aber der Hauptbeweis dafür liegt immer in dem Dasein der Freiheit im Menschen. Sie allein ist etwas qualitativ Unendliches im menschlichen Geiste, und deshalb müssen alle anderen Kräfte desselben von ihr durchdrungen und beherrscht werden. Dass aber auch das Qualitativ-Absolute als — nach menschlichen Begriffen — unendlich klein vorgestellt werden kann, das beweist jener riesenhafte Gedanke des Dante, Gott selbst im höchsten Himmel als Lichtpunkt von einer Intensität zu denken, welche selbst der vergöttlichte Mensch nicht ertragen kann.

Diesem konkreten Monismus gegenüber hält Schiller an einem wirklichen Dualismus fest, d. h. Freiheit und Natur können und sollen wohl zur ideellen Einheit eines Gegensatzes zusammengehen, aber niemals einander das Gleichgewicht halten, niemals in der beiderseitigen „Indifferenz“ verschwinden, weil die Freiheit das qualitative und die Natur das quantitative Glied dieses Gegensatzes ist. Ob aber Schelling in seiner früheren Periode die Natur als das Erzeugnis und die Werkstätte des unbewussten Geistes, oder aber in seinem letzten Stadium die Natur als Abfall von einem sogenannten Urwillen ansieht: beidemal bleibt er wesentlich auf monistischem Standpunkte stehen.

Allen diesen Formen des Monismus gegenüber gewährt der rechtverstandene Dualismus der „Natur“ eigentlich ein grösseres Recht als

der Monismus, denn innerhalb unseres Dualismus bleibt die Natur etwas wahrhaft Positives, etwas Notwendiges, was erst durch seinen Gegensatz zur Welt der Freiheit seine Vollexistenz gesichert erhält. Der Monismus kann nur für denjenigen als eine zureichende Weltanschauung gelten, welcher Gott und Welt einer mechanischen oder physischen Notwendigkeit unterworfen sein lässt. Diese physische Notwendigkeit aber muss wie alles Quantitative berechenbar, folglich endlich sein; mag der sogenannte absolute Geist des konkreten Monismus eine noch so grosse Fülle von Inhalt in sich hegen: er wechselt doch beständig seine Formen, d. h. im Grunde existiert er selber nicht, sondern nur seine Veränderungen. Die eine Ursubstanz des Monismus kann nur unbewusst sein, kann als Attribute nur zwei Gegenstücke — Vernunft und Wille — enthalten, kann nur in einer ziellosen Veränderung begriffen sein. Immer und immer wieder kommt sie auf sich selbst zurück: wenn der Weltprozess am Ende ist, so sinkt er in den Anfang zurück (die Schlange beisst sich in den Schwanz). Eine einzige Ursubstanz oder Urkraft mit zwei Grundformen ihrer Bethätigung kann immer nur unbewusst wirken; findet kein realer Gegensatz innerhalb der Urkraft selbst statt, so ist wohl ein Weltprozess, aber keine Geschichte mit realem Zweck, Inhalt und Ziel möglich.

Die unbedingte Urkraft muss aber auch um ihrer selbst willen einen realen Gegensatz in sich haben, wenn sie als das Absolute in Ewigkeit bestehen soll. Denn verhielten sich beide Formen ihres Wirkens nur als polare Gegenstücke, als gleiche Grössen, so wäre immer nur ein Subjekt des Wirkens vorhanden, aber kein reales Objekt. Nun aber ist ein reales Subjekt ohne reales Objekt ein Widerspruch in sich selbst: das eine ist das, was es ist, nur durch die gegensätzliche Beziehung auf das andere. Wenn diese Urkraft der unbedingte Geist sein soll — und das erfordert ihr Begriff —, so muss sie auch als ein gegensätzliches Glied das Bedingte schon in sich haben: nur so wird sie Subjekt-Objekt. Ein absoluter Geist, welcher das Bedingte oder Quantitative nicht als reales gegensätzliches Glied in sich hat, kann nur unbewusst sein; soll es zu einem Wissen oder Bewusstsein kommen, so können ihm alle seine Funktionen ein solches nicht verschaffen, sondern nur er sich selber. Soll es daher zu einem wirklichen Wissen oder Bewusstsein im absoluten Geiste kommen, so muss demselben als das unbedingte, als das qualitativ Un-

endliche das reale Wollen, die Freiheit vorangehen. Hinkt sie hinterher, sucht die Vernunft das von einem blinden Wollen Verschuldete wieder gut zu machen, so wird sie, wenn sie ans Ziel gelangt, zugleich am Ende des Weltprozesses, am Nirvana, angekommen sein. Jeder reale Gegensatz ist als solcher nur einmal möglich, setzt eine ganz bestimmte Beziehung voraus; das Setzen aber einer innerlich zweckvollen Beziehung kann nur durch einen bewussten Geist erfolgen, welcher einen solchen Zweck denkt und will. Die möglichen Beziehungen, welche einen Gegensatz bilden helfen, sind nicht willkürliche, sondern entsprechen den ewigen Wahrheiten oder Gesetzen, welche nicht bloss allem Dasein des Universums, sondern auch allem Leben im absoluten Geiste selbst zu Grunde liegen müssen. Diese Daseinsmöglichkeit muss allem wirklichen Sein vorangehen; die ewigen Wahrheiten oder Gesetze können ebensowenig nicht sein als anders sein.

Mit dem Begriff des reinen Geistes (der Freiheit) sind wir bei etwas angelangt, was über alle quantitativen Verhältnisse des unbewussten Geistes hinaus als etwas metaphysisch Qualitatives liegt. Die Qualität als eine Eigenschaft am Quantitativen, die Qualität im logischen Sinne des Wortes, kennt auch der Monismus; das Qualitative als etwas Metaphysisches kennt nur der Dualismus. Das Qualitativ-Unendliche erfahren wir wohl in seinen Wirkungen, aber wir können es nicht selbst unmittelbar wahrnehmen. Wenn auch diese Wirkungen seinem Wesen entsprechen müssen, so bleibt es doch für uns immer ein Ding an sich. Alles mystische oder quietistische Abstrahieren von den endlichen Bedingungen des menschlichen Geistes führt nicht zu einer unmittelbaren Berührung mit dem Absoluten; nur durch Vermittlung können wir es empfangen.

Dieses Qualitative liegt schon allen einzelnen höchsten Wahrheiten, den metaphysischen und mathematischen, den religiösen, sittlichen und ästhetischen Erscheinungen zu Grunde; ganz besonders aber bleibt es das Irrationale in allen Freiheitsthaten. Es kann als etwas Unfassbares auch nur durch eine ganz besondere Kräfteverbindung unseres Geistes gefasst werden. Die Philosophie nennt diese Aktion „intellektuelle Anschauung“, die Religion nennt sie „Glaube“. Wohl bedarf das Metaphysisch-Qualitative des Quantitativen, um erscheinen zu können; aber es geht nicht in seiner Erscheinung auf. Christus, wird niemals durch seine Worte und Werke völlig erschöpft sein; seine Person bleibt als das Ding an sich über alle ihre

Lebensäusserungen erhaben. Die mystische Einheit von Schiller und Goethe steht als eine Erfahrungsthatsache fest; aber als etwas Irrationales liegt sie nicht nur in beiden grossen Dichtern, sondern reicht auch noch über sie und ihre reifsten Schöpfungen hinaus.

Nicht bloss die höchsten Wahrheiten und Kunstwerke, Freiheitsthaten und menschlichen Persönlichkeiten behalten für uns etwas Irrationales; sogar die obersten Naturgesetze und Kräfte bleiben für uns ein Ding an sich: wir erkennen wohl ihre Wirkungsweise, nicht aber sie selbst unmittelbar. Wir müssen wohl stets Unbekanntes auf Bekanntes, Qualitatives auf Quantitatives zurückführen, um es fassen und behalten zu können; aber eben dieses Qualitative bleibt als das Ding an sich hinter dem Quantitativen als das eigentlich Wirkende verborgen. Wahrhaft real für uns und in uns wird dieses Qualitativ-Unendliche nur in dem reinen Geist, in dem wahrhaft guten Willen, von welchem Kant mit Recht sagt: „Es ist überall nichts auf der Welt, ja überhaupt auch ausser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Wenn diesem Willen es auch gänzlich an Vermögen fehlte, eine Absicht durchzusetzen, so würde er doch wie ein Juwel für sich selbst glänzen, als das, was seinen Wert in sich selbst hat.“ Dieser reine, wahrhaft gute Wille ist in der Sprache der Philosophie ganz dasselbe, was Luther den rechtfertigenden Glauben genannt hat. In diesem Glauben sind zwei qualitativ unendliche Grössen zur Einheit zusammengeschlossen, nämlich als Subjekt eine Freiheitsthat des Menschen, als Objekt die Person Jesu Christi in der Einheit mit ihrem Lebenswerk.

So führt alle Erfahrung über sich selbst hinaus auf das zweite höhere Glied jenes Gegensatzes, welcher Gott und alles persönlich-geistige Leben beherrscht. Dieses Gesetz des Gegensatzes ist darum notwendig, weil erst durch die Entgegensetzung von Sein und Denken (von Kraft und Widerstand) ein wahrhaft schöpferisches Erkennen möglich ist. Setzt man monistisch Sein und Denken als identisch, als Gegenstücke einer und derselben Substanz, so müssen sie auch sich decken; dann muss alles unendliche Sein durch das Denken der endlichen Geister zu erschöpfen sein. Das aber wäre ein Widerspruch in sich selbst, denn sogar eine unermesslich grosse Zahl von endlichen Geistern könnte niemals ein unbedingtes Sein denkend völlig umspannen. Es muss vielmehr ein Urgegensatz zwischen Sein

und Denken angenommen werden, und zwar so, dass dem Sein das Wollen zu Grunde liegt. Nicht das Denken, sondern das Wollen ist Grund und Ziel alles Daseins. Wenn Sein und Denken nur Gegenstücke sind, so hat das Denken es in alle Ewigkeit immer nur mit gegebenen Grössen zu thun; bilden sie aber einen realen Gegensatz, so muss einmal eine sehr hohe Kulturstufe eintreten, auf welcher der menschliche Geist über die gegebenen Grössen der „Natur" hinaus eine neue Welt der „Freiheit" denkend und handelnd sich aufthut.

So hat der Monismus seine Berechtigung nur als herabgesetzter Bestandteil, als das eine Glied des Dualismus; dieses zweite Glied kann und muss er darum sein, weil er den unbewussten Geist und die Materie zur Einheit eines Weltsystems verknüpft. Der Einheitspunkt des Monismus und des Dualismus liegt darin, dass die Freiheit nur eine höhere Notwendigkeit ist als die physische, dass die Notwendigkeit des bewussten reinen Geistes nur eine höhere Form ist als diejenige des unbewussten Geistes.

Da das Ergebnis des monistischen Weltprozesses immer gleich Null ist, so führt jeder wissenschaftlich annehmbare Monismus für sich allein immer zum Pessimismus. Jede Weltanschauung, welche nur eine naturnotwendige Verkettung von Ursachen und Wirkungen, nicht aber einen Freiheitswillen mit einem höchsten Ziel der Weltentwicklung kennt, muss aus der in der Welt überwiegenden Summe der Übel und des Bösen den Schluss ziehen, dass eine der beiden Grundformen der Ursubstanz mit der anderen durch einen unbegreiflichen Anstoss in Konflikt geraten sei. Der Zweck des ganzen Weltprozesses wird dann sein müssen, das Gleichgewicht beider Faktoren wiederherzustellen; sobald das aber erreicht ist, hat auch der Weltprozess sein Ende gefunden und kann in infinitum wieder von vorn anfangen.

Leugnet man die sittliche Freiheit im Sinne von Kant und Schiller als die Urthatsache unseres geistigen Lebens; verwirft man die Qualität des Dinges an sich als des metaphysisch über allen unbewussten Geist übergreifenden schlechthin höchsten Daseins, so fällt auch jede Möglichkeit einer Theodicee dahin, dann kann auch alle Erlösung nur mechanisch oder magisch gedacht werden. Wenn das Böse nicht entstanden ist durch einen irrationalen Freiheitsakt des Menschen, so war es Pflicht für Gott, die Menschen zu erlösen; ist aber die Erlösung ein Freiheitsakt der göttlichen Liebe, dann muss eine sündlose

Entwicklung des menschlichen Geistes wenigstens als möglich angesehen werden.

Da fragt es sich freilich, wie ein Wesen, welches den Grund seines Daseins nicht in sich selbst hat, doch gleichwohl in seinem innersten Lebensmittelpunkt von Gott nicht bestimmt werden kann, sondern einen Gegensatz zu Gott wie zur Welt zu bilden vermag. Das ist nur dann möglich, wenn dieses Wesen einerseits qualitativ ebenso unendlich ist wie Gott, andrerseits eine Schranke seiner Freiheit an der „Natur“ d. h. an der Welt des unbewussten Geistes hat. Auch in Gott ist Freiheit nur dann möglich, wenn Gott in sich selbst eine „Natur“ als realen Gegensatz hat; seine ethische Notwendigkeit oder Freiheit ist nur dann gewährleistet, wenn ihr eine metaphysische Notwendigkeit oder eine „Natur“ (Vernunft-Phantasie) als Objekt gegenübersteht.

Es ist nun das unsterbliche Verdienst von Kant und Schiller, einen wissenschaftlich haltbaren Dualismus begründet zu haben; soweit die Philosophie überhaupt einen positiven und heilsamen Einfluss auf unser Volk zu üben vermag, ist es nur diejenige, welche auf dem von Kant und Schiller gelegten Grunde weiterbaut. Wohl haben auch einzelne monistische Denker sich grosse Verdienste erworben, aber entweder im Widerspruch mit ihrem Grundprinzip, oder durch strenge Durchführung dieses Prinzips mittelbar die höhere Berechtigung des Dualismus erweisend.

Der formale Grundbegriff, in welchem die ganze Philosophie Kants wurzelt, ist derjenige der Synthesis d. h. der Vereinigung (nicht Einheit!) von zwei zusammengehörigen Gliedern eines Gegensatzes. So sucht er zunächst die Synthesen auf, welche innerhalb der denkenden (der theoretischen) Vernunft stattfinden. Er unterscheidet folgende: 1) die gegensätzliche Verbindung von Empfindungen ergiebt Anschauungen, welche alle an die reinen Formen von Raum und Zeit gebunden sind; 2) die Verknüpfung von Anschauungen vollzieht sich nach den Stammbegriffen (Kategorien) des Verstandes; 3) die Verknüpfung von Erfahrungsurteilen zu metaphysischen Ursätzen geschieht durch die Ideen. Hierbei hat jede höhere Form die Synthesis der zunächst vorangehenden zur Voraussetzung und zum Inhalt.

Ebenso besteht nach Kant die Synthesis der sogenannten praktischen Vernunft in dem Gegensatz des Willens und eines vorgestellten

Inhalts, wodurch dieser Inhalt zu einem Zwecke wird. Die notwendigen und allgemein giltigen Gegenstände des Wollens ergeben das eine Glied des Gegensatzes, der Wille das andere. Die höchste Synthesis, welche es nach Kant giebt, ist diejenige von Zweckmässigkeit und Notwendigkeit, von Freiheit und Natur. Diese Einheit findet das Genie unbewusst in seinen vollendeten Kunstwerken; Gott aber, als das Urbild des menschlichen Genies, denkt als intuitiver Verstand, d. h. als die Einheit von Freiheit und Natur.

Kant lehrt also, dass innerhalb eines und desselben menschlichen Ich der Gegensatz von theoretischer und praktischer Vernunft stattfinde; dabei ist es von grösster Wichtigkeit, dass er dem quantitativ kleineren Glied, der praktischen Vernunft, qualitativ die Oberhoheit über die theoretische Vernunft einräumt. Der Angelpunkt, in welchem die ganze Kantsche Philosophie sich bewegt, ist die praktische Vernunft oder der Freiheitswille. Die griechische Philosophie und alle mit ihr verwandten neueren Systeme machen es umgekehrt: sie legen der theoretischen Vernunft, dem Denken, den Vorrang bei vor dem Wollen, vor der praktischen Vernunft. Bei Kant ist der Freiheitsbegriff der allbeherrschende, wodurch ein Riesenfortschritt über alle antike und monistische Philosophie hinaus ermöglicht wird. Die letztere kennt nur eine solche Vernunft, welche gegebene Grössen noch einmal denken, zerlegen oder in neue, wechselnde Verbindungen bringen kann, genau ebenso wie die Natur ihre Kräfteverbindungen zwar nach Gesetzen fortwährend wechselt, quantitativ aber immer dieselbe bleibt.

Kant wirft die Frage auf, ob der menschliche Geist zwar auf dem Grunde der wissenschaftlich bearbeiteten Erfahrung, aber doch über dieselbe hinaus, neue Wahrheiten finden und eine neue höhere Welt über der Welt der Erscheinungen erschliessen könne? Diese Frage kleidet er in die unscheinbare Form: sind synthetische Urteile a priori möglich? Die (theoretische) Vernunft des (unbewussten) Geistes hat es immer nur mit irgendwie gegebenen Grössen zu thun und ist darum nur der analytischen Urteile fähig. In den analytischen Urteilen bilden Subjekt und Prädikat — monistisch — nur verschiedene Formen innerhalb einer und derselben Substanz; Subjekt und Prädikat sind hier nur Gegenstücke, nicht aber bilden sie einen Gegensatz. Die im analytischen Urteil behauptete Zugehörigkeit des Prädikats zum Subjekt ist hier schon im Begriff des Subjekts selbst mitbegründet. Hingegen bei den synthetischen Urteilen hat die Hinzu-

fügung des Prädikats zum Subjekt noch einen von beiden verschiedenen Grund; hier bilden Subjekt und Prädikat die Glieder einer Synthesis, durch welche unsere Erkenntnis wirklich bereichert werden kann. Bilden sie aber einen realen Gegensatz, so müssen ihnen auch (mittelbar) zwei verschiedene Substanzen zu Grunde liegen.

Dieses Urgesetz der Synthesis erscheint nach Kant am deutlichsten in allen Organismen, deren Wesen darin besteht, dass das Ganze und die Teile sich gegenseitig bedingen. Das Ganze wird durch die Teile und die Teile werden durch das Ganze bestimmt. Man darf diesen Satz aber nicht im Sinne des Monismus verstehen. Im Sinne des Dualismus bedeutet er: das Ganze ist das frühere und wichtigere Glied, denn es birgt die Teile in sich; aber alle Teile zusammen bringen für sich allein noch kein Ganzes hervor; die Teile sind etwas Quantitatives, das Ganze aber als solches ist über alle Teile hinaus noch etwas Qualitatives. Jedes Glied oder jeder Teil des Ganzen ist wohl eine Wirkung, nicht aber die Ursache des Ganzen. Nach Kant ist der Organismus geradezu ein Wunder, denn das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen ist schliesslich etwas Unberechenbares, etwas Unbegreifliches.

Kant bekämpft jenen abstrakten Idealismus oder Monismus, für welchen Sein und Bewusstsein nur zwei verschiedene Formen einer und derselben Substanz sind. Er betrachtet vielmehr das Sein und das Bewusstsein als aufeinander bezogene Glieder eines Gegensatzes. Kant begnügt sich nicht mit der bloss logischen Beziehung beider, sondern er lehrt, dass die reale Reihe der Gegenstände in der entsprechenden idealen Reihe unserer Vorstellungen angeschaut werde. Diese Wiederholung des Seins im Bewusstsein wäre unbegreiflich, wenn das Sein der Erklärungsgrund für das Bewusstsein wäre; die Kausalität aller Dinge ist nur eine einfache, für sich bestehende Reihe des Gesetztseins, welche weder die Fähigkeit noch ein Interesse hat, im menschlichen Bewusstsein noch einmal zu existieren. Der Gegensatz von Sein und Bewusstsein hat seine Einheit darin, dass allem auf ein Sein gerichteten Bewusstsein das Ich vorangehen muss, welches in sich und durch sich selbst den Gegensatz von wollender und denkender Vernunft setzt. Erst wenn das Ich dieses seines eigenen Gegensatzes mächtig ist, vermag es auch den Gegensatz von Sein und Bewusstsein zu umspannen.

Um dieses Ich als Grund seiner selbst, als reale, allem realen

Bewusstsein zu Grunde liegende geistige Urthatsache, dreht sich der Kampf zwischen monistischer und dualistischer Weltanschauung. Ist das menschliche Ich nur eine vorübergehende Summe von zusammenwirkenden physisch-psychischen Faktoren; oder ist es nur eine zeitweilige Thätigkeit des unbewussten Allgeistes: so gelangt es nicht zu wirklichem Selbstbewusstsein, geschweige denn zu selbständigem Wollen. Ist aber das Ich die geistige Urrealität, eine durch Freiheit entstandene, ewig sich selbst gleiche Grösse, so kann selbst Gott es nicht in sich aufsaugen, sondern muss es als einen gegensätzlichen Teil zu sich selbst bestehen lassen. Das vermag Gott allerdings dann nicht, wenn seine Absolutheit in erster Linie als eine quantitative gedacht wird; ist Gott aber wesentlich qualitativ unendlich, so vermag er auch zahllosen endlichen Geistern die freie Selbstbestimmung zu sichern. Würden bloss diese endlichen Geister als seine Teile oder Strahlenbrechungen existieren, so käme durch sie alle noch kein absoluter Geist zu stande; würde umgekehrt der absolute Geist nur als Ganzes existieren, ohne seine Teile real von sich zu unterscheiden, so wäre er kein Ganzes, kein Organismus, keine Persönlichkeit, sondern nur eine einfache Substanz mit zwei Funktionen. Zu einer solchen aber ist weder ein religiöses, noch ein sittliches Verhältnis möglich.

Dieses persönliche, ewig sich selbst gleiche Ich kann nur im bewussten Geist seinen Schwerpunkt haben. Nur dieser ist wirkliche Bejahung oder Setzung, ist reiner Geist, ist bleibender Lebensgrund und Lebensinhalt. Der bewusste Geist muss als der qualitativ unendliche dem quantitativ begrenzten unbewussten Geist ideell vorangehen, wenn auch in der Entwicklung und Bethätigung des menschlichen Ich das Umgekehrte stattfindet. Der unbewusste Geist, und wenn er das ganze Universum in sich herein nähme, bliebe immer noch ein irgendwie mit Natur behafteter Geist; nur der bewusste Geist ist reiner Geist, gerade darum aber fähig, mit der Natur in ein bleibendes gegensätzliches Verhältnis zu treten. Nur dann, wenn auf solche Weise das rechte Verhältnis zwischen Freiheit und Natur hergestellt ist, lassen sich nach derselben Proportion Theismus und Pantheismus, Optimismus und Pessimismus miteinander verbinden; nur so ist auch jene höchste Synthesis möglich, welche Kant als Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit anstrebte. Nach Kant ist allein die Tugend (die werdende und die vollendete Freiheit) der Glückseligkeit (des ästhetischen Zustandes) fähig und würdig. Aber auch hier wahrt Kant

den realen Unterschied von Tugend und Glückseligkeit. Beide dürfen sich nicht wie Mittel und Zweck zu einander verhalten, denn das blosse Streben nach Glückseligkeit macht noch nicht tugendhaft, ebensowenig wie die Tugend als solche schon glückselig macht. Kant will Tugend und Glückseligkeit durchaus nicht monistisch als Gegenpole, als Gegenstücke angesehen wissen, welche sich miteinander verwechseln lassen, sondern als Glieder eines Gegensatzes. Als solche ergänzen sie sich, um gemeinsam das oberste Gut für den Menschen zu bewirken.

So hängt schliesslich die Beantwortung der höchsten sittlich-religiösen, sozial-ethischen und wissenschaftlichen Fragen an einem metaphysischen Urproblem. Es lautet: ist der konkrete Monismus oder der Dualismus die höhere Weltanschauung? Mit Kant und Schiller entscheiden wir uns für den Dualismus als das Weltgesetz des Gegensatzes (in dem entwickelten Sinne), während wir den Schelling-Goetheschen konkreten Monismus nur als zweites Glied innerhalb dieses Dualismus anzuerkennen vermögen.

VII.

Der Gegensatz des unbewussten und des bewussten Geistes im Menschen und in Gott.

A. Im Menschen selbst und in seinem Verhältnis zu Gott.*)

Durch unsere bisherigen Untersuchungen ging als ein roter Faden der Gedanke hindurch: Goethe und Schiller sind die beiden zusammengehörigen Glieder eines Urgegensatzes innerhalb des menschlichen Geistes, welcher durch sie im Reiche der Poesie zu vollendeter Erscheinung kommt. Wir lernten sie kennen als urbildliche Vertreter des Realismus und des Idealismus, und sahen erst im Zusammenschluss dieser beiden Grundrichtungen das volle Leben, den ganzen Gehalt des menschlichen Geistes dargestellt. Aber das, was Goethe und Schiller in gesteigertstem Grade und in ausgeprägtester Form verkörpern, muss doch in einer Urbeschaffenheit des menschlichen Geistes überhaupt wurzeln, wenn die übrigen Menschen gleichzeitig beide Dichter verstehen und lieben sollen. In der Einheit des persönlichen menschlichen Geistes muss derselbe Gegensatz bereits psychologisch wirksam sein, welcher als Realismus und Idealismus äusserlich und geschichtlich heraustritt. Jenen psychologischen Urgegensatz bezeichnen wir als das Verhältnis des unbewussten und des bewussten Geistes in jedem menschlichen Ich. Dieses Verhältnis darf geradezu als das Grundproblem der heutigen Philosophie bezeichnet werden, weshalb die richtige Bestimmung desselben von uns gesucht werden muss, und zwar sowohl für den endlichen wie für den unendlichen Geist.

Wenn nun unbewusster und bewusster Geist sich ähnlich zu einander verhalten wie Realismus und Idealismus, so müsste nach unseren bisherigen Ausführungen auch das Gebiet des unbewussten Geistes umfänglicher sein als das des bewussten, während der Wert des bewussten Geistes ebenso ein höherer sein würde wie derjenige

*) Vergl. Seite 617 ff.

des Idealismus. Unbewusster und bewusster Geist würden sich in der Einheit desselben Ich verhalten, wie in einem Historienbild der grössere und der kleinere Teil sich von einander abheben und doch zusammen erst das ganze Gemälde bilden: der grössere enthält die dunkler abgestuften Farben, der kleinere die helleren und den geistigen Mittelpunkt des Ganzen.

Unbewusster und bewusster Geist müssen verschiedenen Wesens, aber von gleicher Substanz sein, weil sie sonst nicht zusammengehören, nicht zusammenwirken könnten. Ihre gemeinsame Thätigkeit wird auch ähnlich sich äussern müssen wie die des Realismus und des Idealismus im einzelnen Menschen: der Schwerpunkt der individuellen ursprünglichen Beanlagung wird bald in den einen, bald in den andern fallen. Dennoch muss immer gleichzeitig mit der Hauptrichtung die minder bevorzugte Seite in Thätigkeit treten, weil es einen schlechthin reinen Realismus oder Idealismus nicht geben kann.

Zunächst wehren wir ein Missverständnis ab, welches sich nur zu oft an den Begriff des „unbewussten Geistes" knüpft. Der sogenannte unbewusste Teil unseres Geistes darf schlechterdings nicht verwechselt werden mit Bewusstlosigkeit. Diese ist ein körperlicher Zustand, und beruht auf einer Hemmung des Verkehrs zwischen Nervenapparat und Geist. Hingegen der unbewusste Geist in uns ist etwas wirklich Geistiges, ist auch niemals ein blosser Zustand, sondern stets irgendwie eine Thätigkeit. Unbewusster Geist ist auch nicht gleichbedeutend mit Gedächtnis, denn dieses umfasst bald mehr, bald weniger als der unbewusste Geist. Gedächtnis nennen wir den Aufbewahrungsort für alles, was jemals durch unseren Geist — sowohl den unbewussten wie den bewussten — hindurchgegangen und nur zeitweilig für unser Vorstellen erloschen ist. Endlich aber darf der unbewusste Geist auch nicht mit der Seele verwechselt werden — dies Wort im engeren wissenschaftlichen Sinne genommen. Die Seele ist das verbindende Mittelglied zwischen unserem Nervenleib und dem eigentlichen Geist; sie giebt dem Menschen sein individuelles Gepräge, während der Geist ihm Personalität verleiht. Da nun im Menschen die Seele je länger je mehr dem Geiste zugeeignet wird, so erlangt auch die einzelne Persönlichkeit immer mehr ein individuelles Gepräge. Auch die Seele wirkt unbewusst, aber sie ist nicht die unbewusste Seite unseres Geistes.

Alle Vorgänge unseres geistigen Lebens vollziehen sich zunächst unbewusst, und ihr Ergebnis steigt dann aus dem unbewussten Grunde empor zum Lichte des Bewusstseins. Alle ursprünglichen Thätigkeiten unseres Geistes müssen nämlich zunächst die Form von Anschauungen und Bildern annehmen, damit sie nachher verarbeitet werden können zu reinen Gedanken, reinen Gefühlen und Willensakten. Weil alle ursprünglichen Regungen unseres Geistes aus einem unfassbaren Urgrunde hervorgehen, so können sie uns nur dadurch greifbar werden, dass sie Bildlichkeit annehmen. Eben um dieser Bildlichkeit willen, mit welcher alle Vorgänge unseres Geistes in ihren Anfängen behaftet sind, stehen sie der Leiblichkeit oder unbewussten Natur näher als dem vollen Bewusstsein. Das reicht hinauf bis zu den höchsten Inhalten unseres Geistes: die Anfänge von religiösen Wahrheiten, von wissenschaftlichen Urgedanken, von Kunstwerken können nur im unbewussten Geiste in uns Gestalt gewinnen.

Gleichwohl ist der unbewusste Geist in uns nicht dasselbe wie die Naturseele draussen; er ist wohl mit jener verwandt, aber nicht einerlei. Gewiss muss unser Geist eine Seite haben, welche der in der Natur wirkenden unbewussten Vernunft ähnlich ist, denn sonst könnte er deren Gesetzmässigkeit nicht begreifen. Aber selbst aus einer endlosen Naturseele könnte unser unbewusster Geist nie hervorgehen, weil er im Menschen zur persönlichen Einheit mit dem bewussten Teil des Geistes gebracht werden muss, was der blossen Naturseele in alle Ewigkeit unmöglich bliebe. Allerdings waltet eine mystische Dämmerung, eine naturhafte Dunkelheit auch in unserem unbewussten Geist; wäre aber letzterer nur eine Abteilung der Naturseele, so vermöchte der absolute Geist nicht, seinen Inhalt dem menschlichen Geiste mitzuteilen, es sei denn, dass man absoluten Geist und Weltseele als identisch setzte. Aber auch wegen des unzerreissbaren Zusammenhanges des unbewussten und des bewussten Geistes in uns selbst muss der unbewusste Geist etwas Höheres sein als die blosse Naturseele. Giebt man dies nicht zu, sondern denkt man sich den menschlichen Geist nur als den feinsten Auszug der letzteren, so wäre der bewusste Geist in uns nur eine zeitweilige, obendrein vielfach zerrissene Erscheinungsform unseres unbewussten Geistes; dann müsste auch der absolute Geist sich decken mit der Naturseele und den Menschengeistern, ohne gleichzeitig über beide quantitativ und qualitativ unendlich erhaben zu sein.

Nun aber haben wir doch in erster Linie mit der unanfechtbaren Thatsache zu rechnen, dass der zum persönlichen Ich entwickelte Menschengeist unaufhörlich sich als ein und dasselbe Ich weiss. Eben dieses Ich liegt ununterbrochen allen geistigen Thätigkeiten zu Grunde, wenn es auch nicht als eine von diesen geistigen Thätigkeiten real ablösbare Substanz gefasst werden darf. Wenn nun in uns der Gegensatz des unbewussten und des bewussten Geistes stetig zusammengehalten wird durch die Einheit eines und desselben Selbstbewusstseins, so müssen beide Teile sich ein Verhältnis zu einander geben, welches sie befähigt, je ihren eigentümlichen Inhalt zu erzeugen und einander zu übermitteln. Dabei darf nicht übersehen werden, dass das im unbewussten Geist nur unmittelbar Gegebene durch seinen Übermittlungsprozess an den bewussten Geist zugleich eine höhere Stufe der Form und dementsprechend auch des Gehaltes gewinnt.

Verhielte der menschliche Geist sich nur als unbewusster, so würde er niemals zu einem selbständigen Faktor innerhalb einer Welt von persönlichen Geistern werden können, sondern immer nur das Auge des ungeheuern Naturlebens bleiben. Wäre er umgekehrt nur bewusster Geist, so würde er von der unbewussten Natur so weit abstehen, dass eine Wechselwirkung zwischen beiden, demnach auch das Zustandekommen des Selbstbewusstseins unmöglich wäre. Das was nur dem unbewussten Geist angehörte, könnte bloss unser Besitztum sein; soll es aber unser Eigentum werden, so muss es von dem ganzen Geist als seine That in ihm selbst neu hervorgebracht werden. Die innere, aus dem einheitlichen Urgrunde des Geistes aufsteigende schattenhafte Bilderwelt muss in einen Gegensatz zu ihrem unbewussten Urquell gebracht werden, um ihren naturhaft dunkeln Ursprung abzustreifen, um wirklicher oder reiner Geist werden zu können. Die dämmernden Umrisse, welche die Bestandteile des unbewussten Geistes flüchtig umgrenzen, müssen zu festen Gestalten durchgebildet und mit individuellem Leben erfüllt werden, um dem Ich als wirkliche Objekte gegenüber treten zu können. Das aber vermag eben nur der bewusste Geist in uns. Das was im unbewussten Geist beschlossen bleibt, muss auch in ihm verharren als Besitztum des einzelnen Menschen; nur das, was Eigentum des bewussten Geistes geworden ist, kann auch in den Besitz der Menschheit übergehen.

Es muss also das, was dem unbewussten Geist als etwas Gegebenes oder in ihm Erzeugtes innewohnt, durch den bewussten Geist

als seine That auf einer höheren Stufe wiederholt werden. Erst so verhilft der bewusste Geist dem unbewussten zum wirklichen, sich selbst gleichbleibenden Dasein, erhebt er ihn von einer inhaltvollen Möglichkeit zur lebensvollen Wirklichkeit. Der Inhalt des unbewussten Geistes verharrt noch im Zustande der blossen Idealität, hingegen erst derjenige des bewussten ist etwas Real-Ideales. Eine Erkenntnis bloss des unbewussten Geistes ist wissenschaftlich noch nicht gesichert, eine Liebe bloss des unbewussten Geistes gewährt noch keine wahrhaft beseligende Kraft, ein unbewusstes Wollen ist nur ein Trieb, aber noch kein Wille. Der unbewusste Geist verhält sich als das empfangende, der bewusste als das zeugende Prinzip innerhalb des Ich; jedes Prinzip aber kann nur durch seinen Gegensatz zum andern erkannt und in seiner Eigentümlichkeit bewahrt werden.

Zu seiner grössten Verherrlichung gelangt der unbewusste Geist in der Religion, der bewusste aber in der Sittlichkeit. Das Gefühl der Gotteskindschaft, der Versöhnung mit Gott erfüllt zunächst den unbewussten Geist; die Rechtfertigung aus dem Glauben, der Segen des Gebets, die Kraft der Sakramentsgemeinschaft wird zunächst im unbewussten Geist erfahren, weshalb sich denn auch Luther das Abendmahl als göttliche Gabe in geistleiblicher Form vorstellte. Aber das alles kann doch nur dann zur Substanz des Menschen werden, wenn es durch Akte des bewussten Geistes bewahrt und sittlich fruchtbar gemacht wird. Wohl sind thatsächlich der unbewusste und der bewusste Geist in uns ununterbrochen miteinander und für einander thätig; aber rein logisch angesehen muss denn doch diejenige Thätigkeit als die höhere gelten, welche den Inhalt des unbewussten Geistes zur Ausgestaltung des persönlichen Ich verwendet. Mag der Umfang des unbewussten Geistes ein viel grösserer sein, der Inhalt des bewussten hat dennoch einen höheren Wert.

Wie der Umkreis des Bedingten in uns denjenigen des Unbedingten übertrifft, so auch ist das Reich des unbewussten Geistes umfänglicher als das des bewussten. Wie aber an einer Pflanze Wurzel, Stamm, Äste und Blätter mehr Stoff ergeben als der veredelte Gehalt ihrer Blüten und Früchte; wie innerhalb der Neunten Symphonie Beethovens das Adagio gewissermassen das Auge der ersten Sätze, weil das vokale Element von rein instrumentalen Mitteln ist: so auch verhält der bewusste Geist sich zum unbewussten, wie der Lichtkern zu seiner Strahlenhülle.

Das Verhältnis des unbewussten und des bewussten Geistes in einem und demselben Selbstbewusstsein beruht auf dem Gesetz des Gegensatzes: zwei wesentlich verschiedene Formen einer und derselben Substanz müssen miteinander und aufeinander wirken, wenn sie quantitativ und qualitativ von einander verschieden und gleichwohl nach einer besimmten Proportion aneinander gegliedert sind. Diese Proportion verleiht den Gliedern eines Gegensatzes — diese als lebendige Kräfte oder Kräfteverbindungen gedacht — notwendig das Bestreben, unter sich einen Austausch herzustellen, welcher eine Gleichgewichtslage wohl immer anstrebt, doch nie erreicht. Nur auf diese Weise kommt das Selbstbewusstsein zu stande, nur so kann es in fortwährender Thätigkeit erhalten bleiben, nur so kann es als ein sich selbst stetig erzeugendes gedacht werden.

Wenn nun aber der unbewusste und der bewusste Geist nur wesentlich verschiedene Formen einer und derselben Substanz sind, so muss das, worin die Eigentümlichkeit der einen dieser beiden Formen besteht, allerdings als charakteristisches Merkmal hervortreten; gleichzeitig aber muss die Eigentümlichkeit der andern Form als Potenz oder als aufgehobenes Moment in dem gegensätzlichen Gliede vorhanden sein. So ist wohl auch der Wille in dem unbewussten Geist vorhanden, aber nur als Begleiterscheinung der Vernunft-Phantasie, welche das Wesen des unbewussten Geistes ausmacht. Umgekehrt fällt der Schwerpunkt des bewussten Geistes in den Willen; aber der Wille hat den Inhalt der Vernunft-Phantasie zu seiner Voraussetzung und erfüllt sich mit ihm. Für sich allein, losgerissen von der Vernunft-Phantasie, kann der Wille nicht handeln, könnte er höchstens als Trieb wirken.

Nur der unbewusste Geist kann auf jeder Stufe seiner Entwicklung den ihm jedesmal möglichen höchsten Gehalt empfangen; aber diesem Gehalt die feste bleibende Form zu geben, das vermag nur der bewusste Geist. Jede Formgebung ist eine Begrenzung, und jede begrenzende Individualisierung kann nur durch den Willen erfolgen. Die Anschauungswelt des unbewussten Geistes ist nur ein unendlich wechselndes und flüchtiges Kommen und Gehen, Auftauchen und Untersinken von rein ideellen Bildern; erst die Form, welche ihnen der bewusste Geist verleiht, indem er sie unter Begriffe und Ideen, unter Gesetze und Ziele bringt, sichert ihnen die Existenz im menschlichen Geiste.

Ob nun aber Jemand den bewussten Geist über den unbewussten qualitativ stellen will, das hängt davon ab, ob Jemand eine Verknüpfung aller Erscheinungen nach Grund und Folge im Dienste von Zwecken anerkennen will oder nicht. Die blosse Verkettung von Ursachen und Wirkungen drängt sich auch dem unbewussten Geist auf; dagegen ebendieselben Verkettungen Zwecken unterordnen kann nur der bewusste Geist. Der unbewusste Geist vermag wohl Zwecke in sich zu hegen, aber nur der bewusste Geist vermag solche zu erzeugen. Erst mit dem Begriff des Zweckes ist auch der Begriff des Wertes gegeben, denn besondere Zwecke wären überflüssig, wenn sie keine entsprechenden Werte anstrebten.

Nun kann und muss wohl der unbewusste Geist denken in der Voraussetzung, dass jedes Ding nur sich selbst gleich ist, dass jede Erscheinung einen zureichenden Grund haben muss, dass alle Vorstellungsinhalte gleichzeitig auf einander bezogen und von einander unterschieden sind. Aber nur der bewusste Geist, nur der vernünftige Wille kann in dieser Zusammengehörigkeit und Wechselwirkung aller Dinge es zur Selbstbehauptung des persönlichen Ich bringen gegenüber dieser endlosen, von ihm verschiedenen und doch zu ihm gehörigen Welt. Diese Selbstbehauptung ist aber nur möglich durch Selbstbegrenzung, sowohl intellektuelle wie ethische; sie hat nur dann einen Sinn, wenn es auch ein Reich von Werten giebt, in welchem der persönliche Geist selbst ein solcher ist. Werte setzen und erstreben kann nur der bewusste Geist; der unbewusste kennt wohl zahllose Verschiedenheiten, aber keine eigentlichen Werte. So gehen allerdings die höchsten Leistungen in Religion, Kunst und Wissenschaft zunächst aus dem Wirken des unbewussten Geistes hervor, aus Eingebungen und Anschauungen desselben; aber nur der bewusste Geist kann die religiösen, künstlerischen und wissenschaftlichen Gehalte um- und ausprägen zu Werten d. h. zu Lebensquellen für die Menschheit.

Wenn nun die ganze Bedeutung des bewussten Geistes an dem Erzeugen von Werten und dem Durchsetzen von Zwecken hängt, so fragt es sich, ob es solche Zwecke auch wirklich giebt, oder ob sie nur vorübergehende Geltung als subjektive Spiegelungen unseres Ich haben.

Die Antwort auf diese ungemein wichtige Frage liegt in folgendem Zusammenhange.

Zunächst ist von entscheidender Wichtigkeit die Thatsache, dass wir gleichzeitig stehen in einer Welt der blossen Bewegung und in einer Welt des Lebens. Nun kann aber die eine von beiden Welten nicht das blosse Gegenstück oder Gegenbild der andern ein, denn sonst wäre sie nur die Wiederholung der einen in anderer Form. Eine solche Wiederholung in andrer Form ist wohl möglich bei einzelnen Kräften oder Kräfteverbindungen, nicht aber bei einer Welt. Diese kann ihrem Begriffe zufolge nur einmal existieren. Giebt es also wirklich die beiden verschiedenen Welten der Bewegung und die des Lebens, so müssen beide wohl zu einander gehören, aber doch wesentlich von einander verschieden sein.

Nun ist Leben niemals ohne zu Grunde liegende Bewegung, hingegen alle Bewegungen zusammen ergeben noch nicht eine einzige Thätigkeit des Lebens; mögen die verschiedenen Formen der blossen Bewegung wechseln und ineinandergreifen, soviel sie wollen: Leben können sie nie erzeugen, Auch lassen alle Bewegungen sich messen und untereinander vergleichen; aber die Formen des Lebens sind nur sich selbst gleich und behalten alle etwas Unmessbares übrig, weil sie qualitativ über alle Formen der Bewegung noch hinausliegen. Alle Bewegungen lassen sich schliesslich zurückführen auf die Urbewegung von angreifender und widerstehender Kraft, von Ausdehnung und Zusammenziehung, von Ausstrahlung und Zurückstrahlung. Es genügt auch, dass allen diesen Bewegungen eine in sich selbst einfache Substanz zu Grunde liegt. Doch ist es bedeutsam, dass auch diese Substanz nur in der Form des Gegensatzes von unorganisierter (Weltäther) und organisierter Materie existiert.

Hingegen da, wo Leben ist, finden wohl stetige und gesetzmässige Bewegungen als aufgehobener Bestandteil des Lebens statt; aber zu der sich bloss bewegenden Substanz muss noch eine andere höhere Substanz treten, wenn es zum wirklichen Leben kommen soll. Diese Substanz ist zunächst der unbewusste Geist als Naturseele. Darum beginnt erst mit seinem Auftreten alle Erfahrung. So ist das Leben mehr als das blosse Sein, denn das letztere kommt auch den Bewegungen, höher hinauf den abgezogenen Begriffen und formalen Wahrheiten zu. Ein unbegreifliches Urwunder hat diesen Sprung von der Welt der Bewegung zur Welt des Lebens vollbracht. So ist uns denn das Leben als eine unerklärbare Thatsache gegeben; es ist der oberste aller aus

der Erfahrung abgeleiteten Begriffe; es ist der erste aller Werte, weil die Grundlage aller andern.

Nun ist zweifellos die Welt des Stoffes auch die Welt der blossen Bewegung. Da, wo Bewegungen stattfinden, müssen wohl Kräfte wirken; aber eine gesetzmässige Verknüpfung derselben kann erst dann stattfinden, wenn ein unbewusster Allgeist sie lenkt und leitet. Das aber vermag dieser nur dann, wenn es ein einziges, allbeherrschendes Gesetz in dieser Welt der Erscheinungen giebt. Das selbe ist wirklich vorhanden; wenigstens muss es mittelbar erschlossen werden, wenn es überhaupt ein Erkennen geben soll. Die stillschweigende Voraussetzung all unseres Denkens und Handelns besteht doch in dem Glauben, dass alle Dinge unter sich aufeinander bezogen sind, innerlich zusammengehören, eine „prästabilierte Harmonie" bilden. Wir können nur leben in der Annahme, dass alle Ursachen und Wirkungen, alle Gesetze unter sich verbunden sind zu einem Ganzen, denn sonst müsste Verwirrung eintreten innerhalb wie ausserhalb unseres Denkens.

Müssen wir also denken unter der stillschweigenden Voraussetzung eines allumfassenden Ganzen, so ist mit dem Begriff desselben zugleich derjenige seiner Teile gegeben. Beide bedingen sich gegenseitig, doch so, dass die Teile um des Ganzen willen da sind und weder ihren Zusammenhang untereinander, noch auch mit dem Ganzen als solchem aufgeben können, ohne sich selbst zu verlieren. Wohl sind die Teile zugleich mit dem Ganzen gegeben, aber es machen nicht umgekehrt die Teile für sich allein ein Ganzes aus. Fortdauernde Einheit in dem Gegensatz des Ganzen und seiner Teile kann aber nur dann stattfinden, wenn ein Zweckgedanke beide — das Ganze und die Teile — zusammenfasst. Eine Welt von blossen Bewegungen kann nie einen Zweck verwirklichen, sondern nur eine Welt des Lebens vermag dies, weil allein in letzterer das Verhältnis von Ganzen und Teilen möglich ist.

Es liegt ferner im Begriff des Lebens, dass es Sein und Wirken, Sein und Werden zugleich ist. Beide aber verhalten sich nicht wie Ursache und Wirkung, sondern wie Grund und Folge d. h. aus diesem (Lebens-) Grunde kann nur diese Erscheinung hervorgehen. Verhalten aber Wesen und Wirken sich wie Grund und Folge, so bilden sie auch die logische Urgrundlage für den Gegensatz des unbewussten und des bewussten Geistes.

Sowie nun die Bewegung da ist um des Lebens willen und nicht das Leben um der Bewegung willen, so ist auch die Welt der Bewegung da für die Welt des Lebens, oder anders ausgedrückt: die Welt des Stoffes muss da sein für die Welt des unbewussten und des bewussten Geistes. Soll also die Welt des Stoffes mit der Welt des Lebens eine Verbindung eingehen können, so muss nicht bloss die erste der zweiten sich überhaupt unterordnen, sondern es muss auch noch besonders die jedesmalige Entwicklungsstufe des Stoffes der jedesmaligen Entwicklungsstufe des Lebens entsprechen. Findet ein Entwicklungsprozess in der Welt des Lebens statt, so muss ihm ein solcher auch in der Welt des Stoffes parallel laufen.

Hier fragt es sich nun, ob der Entwicklungsprozess in der Welt des Lebens ein blosses, sich immer gleich bleibendes Werden, ein blosser Wechsel der Formen ist, oder ob er angesehen werden darf als ein Umbildungsprozess, eine Steigerung nach einem bestimmten Ziele hin. Existiert dieses Ziel von vornherein als Endzweck, dann müssen auch Zwecke walten während der Entwicklung selbst; wiederum setzen diese Zwecke einen Einheitspunkt, ein erzeugendes Selbstbewusstsein voraus, welches sie hervorbringt, leitet und lenkt zu dem obersten Zwecke hin.

Da steht denn von vornherein Folgendes fest: Ein blosser Werdeprozess oder Entfaltungsprozess wäre ein Widerspruch in sich selbst, weil er immer nur sich, eben als Prozess, nicht aber ein Ergebnis hervorbringen könnte; er bliebe ein Wesen ohne Wirkung, eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen, welche fortwährend ineinander überschlügen. Ein blosser Werdeprozess bleibt auch der Gefahr des Erlöschens ausgesetzt, weil die Kräfte seines Formenwechsels endlich einmal dahin gelangen müssten, sich zu erschöpfen. Selbst dann aber, wenn dies nicht der Fall wäre, bliebe das Rätsel übrig, warum die jenem Prozess zu Grunde liegende Kraft nur um des müssigen Spiels willen ihre Formen fortwährend wechselte. Einen Sinn empfinge dieser Formenwechsel doch nur dann, wenn durch eben diesen immer neue und höhere Formen erzeugt werden sollten. Da aber jenen neuen Formen doch auch ein neuer Gehalt entsprechen müsste, so wäre nicht abzusehen, wie derselbe aus der zu Grunde liegenden Ursubstanz abgeleitet werden sollte.

Ist also der Weltprozess als blosser Werdeprozess ein Widerspruch

in sich selbst, so kann er nur ein Umbildungsprozess sein. Wiederum ist ein Umbildungsprozess der Gehalte wie der Formen nur dann möglich, wenn es eine bedingte Ursubstanz giebt, welche umgebildet wird, und eine unbedingte, welche jenen Prozess leitet und erfüllt. Jede Leitung aber in diesem Sinne setzt einen Zweck voraus, und dieser wieder eine Mehrheit von sich bedingenden Zwecken. Nun könnte zwar diese Mehrheit als solche von einem bloss unbewussten Geist gehegt werden; aber das Ziel dieser Mehrheit oder Vielheit, der Endzweck, könnte als ewig derselbe nur von einem bewussten Geist erzeugt und verfolgt werden.

Nun aber beweist der thatsächlich in der Natur bereits erfolgte und noch immer geschehende Umbildungsprozess, dass seit unberechenbaren Zeiten ein oberster Zweckgedanke vorhanden gewesen sein muss. Er muss von vornherein, eher als der Prozess selbst, dagewesen sein, denn ein irgendwo plötzlich auftauchender Zweck wäre ein blosser Zufall; aber Myriaden von Zufälligkeiten vermöchten nicht, eine einzige Vernünftigkeit herauszubringen. Wohl können die einzelnen Zwecke als unbewusst wirkende dem Umbildungsprozess eingesenkt sein und vom unbewussten Geiste vollzogen werden; aber die Zusammenfassung aller Gesetze und Zwecke zu einem obersten Zweck kann nur das Werk eines bewussten Geistes sein. Auch in der Welt des Stoffes muss die stoffliche Substanz immer mehr veredelt und verfeinert werden, wenn sie in Wechselwirkung mit dem fortschreitenden Geist eintreten und darin verharren soll. Nun aber kann sie wohl geistartig, niemals aber wesenhafter Geist werden; selbst der unbewusste Geist ist qualitativ noch erhaben über die feinste, geistartigste Form der Leiblichkeit. Wäre der unbewusste Geist nur die vollendetste Umbildung der stofflichen Substanz, so müsste immer noch ein bewusster Geist vorausgesetzt werden, welcher den unbewussten dazu gemacht hätte. Der ganze Zweck aber des Weltprozesses als eines Umbildungsprozesses kann kein andrer sein als der, den werdenden Teil des Absoluten zu einem möglichst seienden oder lebenden zu machen. —

Jetzt aber stehen wir vor einer wichtigen Entscheidung. Soll die Welt der stofflichen Substanz einem zweckvollen Umbildungsprozess unterworfen werden, so muss die zwecksetzende geistige Urkraft die Möglichkeit besitzen, mit der stofflichen Substanz in Berührung und Verbindung zu treten. Dies vermag sie nur dann, wenn

sie sich der stofflichen Substanz anpassen, gewissermassen zu ihr erniedrigen kann, ohne sich selbst aufzugeben oder zu verlieren. Die absolute Urkraft muss demnach einen Teil ihres Wesens als Geist des Lebens, als unbewussten Geist von sich ausstrahlen und die organisierte Materie beseelen. Es ist also gewissermassen diese Ausstrahlung oder Sendung des göttlichen unbewussten Lebensgeistes der erste Akt der Selbsthingabe an die Kreatur.

Thatsächlich nun ist die ganze Geschichte der Natur nichts weiter als ein Umbildungsprozess vom anfänglichen Chaos bis zu immer feineren Formen der stofflichen Substanz: das tote Gestein gipfelt in dem lichtartigen Krystall und Diamanten, die mineralischen und chemischen Stoffe verwandeln sich in die Pflanze, diese aber erreicht ihren Gipfel in der Blüte und Blume. Wiederum steigert sich die unbewusste Seele der Pflanze zur bewussten in den höheren Tieren; das vollendetste Tier — der leiblich-seelische Mensch — erreicht seine feinste Substanz im Auge und im Gesang, bis mit dem Eintreten des persönlich bildenden Geistes eine wesenhaft neue Welt beginnt.

So weist also jede Stufe des Naturprozesses über sich hinaus auf ihre nächst höhere, der ganze Prozess aber auf ein Etwas, worin er als in seinem Ziel zur Ruhe kommt. Da nun ist von entscheidender Wichtigkeit folgende Schlussfolgerung. Die Natur als stoffliche Substanz hätte diesen ungeheuern Umbildungsprozess gar nicht durchlaufen können, wenn nicht fortwährend ein unbewusster, aber von Zweckgedanken erfüllter Geist sie durchwaltet hätte.

Ganz derselbe Prozess wiederholt sich, nur auf einer höheren Stufe, in der Welt der Kunst. Hier ist es der Menschengeist als Einheit des unbewussten und des bewussten Geistes, welcher das Kunstwerk zunächst als dunkle Totalidee, als Zweck, in seinem unbewussten Teil erzeugt und hegt, dann aber mit seinem bewussten Geiste es ausgestaltet durch entsprechende Umbildung des gegebenen Stoffes zu einer höheren Natur. Jedes Kunstwerk als eine höhere Natur ist wohl von unbewusstem Geist erfüllt und kann von ebensolchem genossen werden; aber vom Künstler vollendet und vom empfangenden Subjekt verstanden werden kann es nur durch den bewussten Geist

Der Weltprozess kann sich nicht selbst hervorgebracht haben, weil er etwas Werdendes, also etwas Bedingtes ist. Es muss ihn etwas Unbedingtes, etwas absolut Seiendes bewirkt haben, was mehr ist als

das ganze Universum. Als solches absolute Sein darf nur ein absoluter Geist gedacht werden, welcher in alle Ewigkeit keinem Entwicklungsprozess unterworfen seinkann. Nun kann dieser wohl als unbewusster Geist dem Universum einwohnen, aber er selbst kann sich nicht in und mit demselben entwickeln. Hätte der absolute Geist den Weltprozess nur gedacht, so könnte er auch bloss unbewusst sein; wenn er ihn aber gewollt und in geordnetem Fortschritt verwirklicht hat, so muss er als selbstbewusstes Subjekt mehr sein als alle Weltprozesse. Das absolute Subjekt kann nun aber den Weltzweck nur durch lauter Begrenzungen erreichen, weil diese mit dem Begriffe der Entwicklung notwendig gegeben sind. Deshalb kann der absolute Geist auch nicht dem Weltprozess als schlechthin ausgedehnte Substanz gegenüber stehen; er muss vielmehr selbst als Gegensatz von begrenzten Gliedern existieren, wenn die zahllosen Begrenzungen im Weltprozess möglich sein sollen und er zu diesen in Beziehung zu treten fähig ist.

Bis jetzt aber haben wir es immer nur mit einem Umbildungsprozess zu thun gehabt. Selbst wenn derselbe als endlos gedacht wird, muss er sich irgendwie einmal erschöpfen. Jede Umbildung und Steigerung kann doch nicht über das Mass der ursprünglich gesetzten Möglichkeit oder Anlage, sei es des Stoffes, sei es des unbewussten Geistes, hinausgehen. Soll also die Gefahr des Erlöschens in alle Ewigkeit unmöglich sein, so muss in jenen Umbildungsprozess etwas qualitativ Unendliches eingesenkt werden. Wäre das auch nur ein kleines Edelreis, so würde es doch den ganzen Baum (des Prozesses) veredeln können; wäre es auch nur ein wenig Sauerteig, so würde es doch den ganzen Gährungsprozess zu einer Wiedergeburt bringen.

Es fragt sich also, ob über diesen Steigerungsprozess hinaus noch eine neue Schöpfung möglich ist, welche ihrer Form nach auch als Prozess zu denken sein würde. Wenn sie einträte, so könnte sie nur innerhalb des bewussten Geistes vor sich gehen, weil innerhalb des unbewussten Geistes kein Raum mehr für sie wäre; mit anderen Worten: nicht ein Reich des Geistes, sondern von Geistern wäre ihr Gegenstand und Ziel. Es müsste also innerhalb der Menschenwelt eine Geschichte — nicht ein Prozess — eingeleitet werden, in welcher zwar die ganze endlose Fülle des unbewussten Geistes dem bewussten dienstbar gemacht, aber darüber hinaus noch eine höhere Welt von

Werten dem bewussten Geist eröffnet würde. Der Unterschied dieser neuen Schöpfung von der alten würde darin bestehen, dass in der alten — also in der Welt des unbewussten Geistes — die menschlichen Geister nur vorübergehend wirkende Kräfteverbindungen im Weltprozesse wären, hingegen in der neuen Schöpfung als wesenhafte und desshalb bleibende persönliche Substanzen mithandeln würden am Weltprozess.

Es ist nun aber unmöglich, dass der Weltprozess als der blosse Umbildungsprozess des unbewussten Geistes gedacht werden kann, denn dann müsste auch der absolute unbewusste Geist an sich selbst die Grade dieser Umbildung und Steigerung erfahren. Das aber würde seine Absolutheit aufheben, denn das schlechthin Unbedingte kann nur als ewig sich selbst gleiche Vollkommenheit gedacht werden. Es bleibt also nur übrig, dass der Umbildungsprozess in der Welt des unbewussten Geistes hinführt zu einer neuen Schöpfung im bewussten Geiste: der bewusste menschliche Geist muss fähig gemacht werden, ebenso sich selbst bestimmend und erzeugend, sein eigener Schöpfer und Herr zu werden, wie dies der absolute Geist von Ewigkeit zu Ewigkeit ist.

Unmittelbar schaffen, oder gar als vollendete Wesen hervorbringen kann der absolute Geist solche endliche Geister nicht, weil alles Endliche nur durch einen Werdeprozess von einem Lebenskeime zu seinem wahren Sein und Wesen gelangen kann. Unmittelbar als vollkommen erzeugen konnte der absolute Geist nur sich selbst; alles Endliche und demnach Unvollkommene musste er einem Entwickelungsprozess unterwerfen. Nun aber ist der persönliche Geist die höchste Form des Lebens, welche wir kennen; auch nennen wir die eigenste Lebensbethätigung eines solchen Geistes ein Handeln, während Naturkräfte nur wirken. Der absolute Geist vermöchte wohl, in einem endlichen persönlichen Geiste Gedanken zu erregen und zu verknüpfen zu neuen Verbindungen; aber er könnte nicht im endlichen Geiste handeln, ohne denselben zu einem Mechanismus herabzudrücken, d. h. zu einem Naturerzeugnis. Er kann es darum nicht, weil der endliche Geist eine Teil-Substanz seiner selbst ist; er müsste ja geradezu diese Teil-Substanz aufheben, falls er an ihrer Stelle handeln wollte. Das aber ist unmöglich, denn Gott kann nicht sein eigenes Wesen verneinen oder vernichten, auch nicht im kleinsten seiner Teile. Ruft also der absolute Geist überhaupt endliche Geister

in das Dasein, so kann er das Ziel des Weltprozesses nur dadurch erreichen, dass er diese Geister *fähig* macht, an seinem Weltprozess handelnd mitzuwirken, d. h. an der Weltregierung teilzunehmen. Eben diese Fähigkeit muss darin bestehen, dass sich die endlichen Geister für den Zweck und den höchsten Wert des Weltprozesses ebenso frei bestimmen, wie der absolute Geist selbst. Wären sie nichts weiter als auftauchende Blasen in dem Urmeer des Weltgeistes, Ausstrahlungen des Urlichts oder auch Funktionen der unbewussten Ursubstanz, dann wären sie zu solcher Selbstbestimmung unfähig; ein sittlich handelndes Eingreifen in den Weltprozess ist ihnen nur dann möglich, wenn sie bedingt frei sind, sowie der absolute Geist unbedingt frei ist. Umgekehrt darf aber auch der absolute Geist nicht gedacht werden als Abgrund aller Bestimmungslosigkeit, sondern er müsste höchste Bestimmtheit und Bewegung in sich selbst, er müsste der geeinte Gegensatz von überbewusst schauendem Denken und schlechthin gutem Handeln sein. Wollte man eine überpersönliche Bestimmungslosigkeit, ein Fehlen allen und jeden Unterschiedes in ihm selbst aussagen, so würde er aus dieser vermeintlichen Überpersönlichkeit herabsinken zu einem unterpersönlichen Zustand. Ist der Geist die höchste Form des Lebens, welche wir kennen, so ist wiederum Persönlichkeit die höchste Form des Geistes. Wir dürfen eben nur mit bekannten Grössen rechnen; ziehen wir unvorstellbare Möglichkeiten in unser Denken herein, so verlieren wir den Boden unter den Füssen.

In diesem Umbildungs- und Erneuerungsprozess der Welt sind allerdings diejenigen Personen gering an Zahl, welche geschichtlich weitreichende Thaten vollbringen; sogar *deren* Zahl nimmt ab in dem Masse, als das Gebiet ihres Handelns sich dem Höhepunkt der menschlichen Güter nähert. Je höher hinauf, um so mehr gilt das Wort: Autorität, nicht Majorität. Da aber alles Grosse sich aus Kleinem zusammensetzt, so muss allerdings auf das Mithandeln *Aller* gerechnet werden, wenn die Errungenschaften der wenigen Grossen bleibenden Bestand haben sollen. Das setzt voraus, dass alle, auch die Kleinsten, eines Handelns in sich und an sich selbst fähig sind, einer Selbstbestimmung, durch welche ihre innere Umwandlung und Erneuerung bewirkt werden kann. Hier ist der Punkt, wo *jeder* Mensch des Handelns fähig ist, und sei er äusserlich noch so eingeengt. Und wäre er „in Ketten geboren“, so vermöchte er, sich als

einen Teil Gottes zu wissen und zu wollen, seinen Willen mit demjenigen des absoluten Geistes zusammenzuschliessen. Je höher die Kultur steigt, je näher die Geschichte ihrem Ziele kommt, um so mehr muss das unbewusste Mitwirken im Weltprozess zu einem bewussten Mithandeln aller am Weltprozess werden.

Nun aber kann eine absolute Vernunft nicht blind oder unbewusst wirken, wenn sie in Einheit mit einem absoluten Willen schlechthin zweckmässig handeln soll. Ein bloss unbewusstes Wirken würde den Begriff der Absolutheit auch darum aufheben, weil ein Absolutes, welches sich nicht selbst als solches weiss und will, eine Schranke an seinem Nichtwissen und Nichtwollenkönnen hätte, also endlich und bedingt wäre. Auch hätte ein unbewusstes Wirken der absoluten Vernunft keinen eigentlich sittlichen Wert; nur ein bewusstes Handeln im Dienst eines selbstgesetzten Zweckes, hervorgegangen aus bewusst gewollten Beweggründen, kann sittlichen Wert beanspruchen.

Das muss gleichmässig gelten vom absoluten Geist wie von den endlichen Geistern. Auch das Mithandeln der endlichen Geister am Weltprozess hat nur als bewusst gewolltes einen sittlichen Wert; denn wäre es kein solches Handeln, so wäre es eben kein eigenes Handeln der endlichen Geister, sondern nur ein Wirken des absoluten Geistes durch sie hindurch. Um also seine Stellung im Weltprozess ausfüllen zu können, muss der menschliche Geist auf sittliche Freiheit angelegt sein; aber der geringste Grad von Freiheit enthält bereits dasselbe, was dem höchsten Grade erreichbar ist, nämlich den Gegensatz des menschlichen Willens zum göttlichen. Absoluter und endlicher Wille sollen sich als Glieder des letzten und höchsten Gegensatzes zusammenschliessen, weil hier die Teil-Substanz der All-Substanz unmittelbar gegenübersteht.

Ist dies ein Akt der Freiheit, so muss der endliche Gegensatz auch in sein Gegenteil verkehrt werden können. Im Selbstbewusstsein des menschlichen Geistes ist dieser Gegensatz zunächst als ein naturnotwendiger gegeben; jeder Einzelne, sobald er zum Ichbewusstsein erwachte, hat diesen Urakt vollziehen müssen, vermöge dessen er die ganze Welt als seinen Gegensatz zugleich setzt und mit sich zusammenschliesst. Aber dieser naturnotwendige Gegensatz zur Welt befähigt den Menschen noch nicht zum Mithandeln am Weltprozess. Soll er dazu fähig werden, so muss er sich, obwohl in der Welt

stehend, doch wesentlich über sie erheben können. Da sieht er sich denn entweder gegenüber dem Nichts oder dem absoluten Geiste. Gotte gegenüber befindet sich der Mensch zunächst in einem Zustande unbedingter Abhängigkeit. So lange aber nur diese Verfassung andauert, kann der Mensch nicht mithandeln am Weltprozess, sondern es handelt nur Gott in ihm und durch ihn. Dann aber wäre nicht einzusehen, warum Gott jenen Umweg einschlüge und es nicht vorzöge, unmittelbar den ganzen Weltprozess zu bestimmen. Deshalb muss dies ursprüngliche Gefühl unbedingter Abhängigkeit verwandelt werden in das bewusste, freiwillige Zusammenwirken mit Gott; nur so sichert sich der Mensch sein eigenes Dasein, sein selbständiges Leben als Person, zugleich aber auch Gott die Erreichung seines Weltzieles.

Der im Selbstbewusstsein sich vollziehende Gegensatz zur Welt ist aber zunächst ein rein formaler und notwendiger; hingegen der Unterschied des menschlichen Willens vom göttlichen ist ein realer, ist die rein geistige und freie Urthat des Menschen. Erst durch diesen Gegensatz seines Willens zum göttlichen Willen erlangt der Mensch eine innerlich unendliche Qualität; erst wenn er sich als relativ selbständigen Mitarbeiter Gottes weiss, wird er fähig zum „ewigen Leben". Als geistige Substanz bleibt er in jedem Falle individuell unvergänglich; aber „ewiges Leben" muss er durch seinen freiwilligen Zusammenschluss mit Gott erst erwerben, um persönlich unsterblich zu werden. Er lebt nur, wenn und soweit er frei ist; er ist nur so weit frei, als er sich selbst in ethische Einigung (nicht „metaphysische Einheit") setzt mit Gott. Im Gegensatz seines Selbstbewusstseins zur Welt bleibt er stets noch irgendwie mit stofflich-leiblichen Elementen behaftet; erst im Gegensatz seines Willens zum göttlichen Willen stehen sich zwei rein geistige Qualitäten gegenüber. Darüber hinaus ist kein Gegensatz mehr denkbar. Wohl kann der menschliche Wille sich abwenden vom göttlichen, er kann den Gegensatz zum Gegenteil machen; aber nur auf die Gefahr hin, vom göttlichen umklammert zu werden. Nur dann, wenn sich der menschliche Wille dem göttlichen zuwendet, bewirkt und bewahrt er seine Freiheit. Teile eines Kunstwerks sind unfähig, das innere Getriebe desselben zu hemmen; aber Teil-Persönlichkeiten der göttlichen All- oder Ur-Persönlichkeit, Teil-Monaden der absoluten Ur-Monas, sind allerdings im stande, sich selbst und andere Teile als Teile zu verfestigen, gewissermassen sich als Glieder von dem Lebenszusammenhang mit

dem Ganzen abzuschnüren, freilich auf die Gefahr hin zu erstarren, eines geistlichen Todes zu sterben.

Kann nun eine höhere Bestimmung des Menschen nicht gedacht werden als die, ein freiwillig mithandelndes Glied am Weltprozess zu sein, so darf der menschliche Geist nicht etwa nur ein vorübergehendes Bewusstsein haben, sondern er muss Selbstbewusstsein, er muss ein in sich beharrendes Ich sein. Das blosse Bewusstsein vermag sich nur als zeitweilige Äusserung der unbewussten Weltseele zu empfinden, und ist dann weniger als diese; hingegen das persönliche Selbstbewusstsein weiss sich als eine Welt für sich, weil als frei gewollten Gegensatz zur ganzen übrigen Welt. Es kann sich aber nur darum als ein Selbst wissen, wenn und weil es sich als ein solches will; das Wollen muss dem Wissen vorangegangen sein. Im Selbstbewusstsein, als Ich allein, kann sich der menschliche Geist dauernd behaupten gegenüber der Welt; erst dort erlangt er ein Fürsichsein, dadurch aber erst die Möglichkeit, auch für Anderes, auch für Gott sein zu können. Erst im Selbstbewusstsein ist über alle einzelnen Wollungen hinaus ein wirklicher Wille möglich, mit diesem auch die sittliche Freiheit, an welcher wiederum die Möglichkeit eines Weltprozesses hängt als eines Zusammenhandelns des unendlichen Geistes mit den endlichen Geistern. Erst im Selbstbewusstsein kann der Verstand mit seinen Stammbegriffen gesteigert werden zu Vernunftideen, die Einbildungskraft mit ihren Bildern der Aussenwelt zur schöpferischen Phantasie einer übersinnlichen Welt, die Wollungen der Triebe zum sittlichen Freiheitswillen.

So kann die Bedeutung der Freiheit gar nicht hoch genug angeschlagen werden. Sie bestimmt im letzten Grunde den Gottesbegriff und den Begriff des menschlichen Geistes; sie ist der rote Faden, welcher durch die ganze Weltgeschichte hindurchgeht. Schon die exakten Wissenschaften und sogar die Mathematik enden auf ihren Gipfeln mit unberechenbaren Bestandteilen, welche nicht mehr in die wissenschaftliche Formel eingehen wollen. Das hier bereits vorspielende Unberechenbare kehrt aber in der höheren Welt des sittlichen Geistes wieder als das charakteristische Merkmal aller wirklichen (sittlichen) Thaten. Man kann alle wirklichen freien Thaten in Religion, Kunst und Wissenschaft, in Staatsleitung und Erfindung niemals vollständig aus bereits vorhandenen Faktoren erklären, sondern immer nur als etwas Gegebenes hinnehmen und zu verstehen

suchen. Sowie die ganze Weltgeschichte ein Kunstwerk des absoluten Geistes ist, welches er nur durch „Realpolitik“ im erhabensten Sinne des Wortes zu stande bringt, so auch sind auf allen Gebieten des geistigen Lebens die unberechenbaren Thaten der Freiheit die eigentliche Substanz, welche allen wirklichen Fortschritt, d. h. alle wirkliche Erhebung über bisherige Stufen der Entwicklung ermöglicht. Das Höchste in Religion, Kunst und Wissenschaft lässt sich nicht mehr errechnen oder logisch beweisen; es muss einfach angenommen werden, weil es sich selbst beweist als eine Frucht der Freiheit.

Ist nun der Zweck des Weltprozesses die Ausbildung der endlichen Geister zur Freiheit, so kann auch nur von einem Fortschritt im Ganzen und Grossen, nicht aber in allen Einzelnen die Rede sein. Dem Umfange der Kultur wird niemals, selbst nicht am Ende der Tage, der Umfang der wahren sittlichen Freiheit entsprechen; auch hier wird das Weltgesetz bestätigt: Umfang und Wert stehen in einem umgekehrten Verhältnis. Das gottgewollte Ziel der Menschheit wird zuletzt immer nur von und in einer kleinen Anzahl erreicht; die grössere Mehrzahl bleibt stehen auf der Stufe der Gesetzlichkeit, der Naturnotwendigkeit, der höchsten Verfeinerung der Vernunft-Phantasie, oder entartet auch in das Gegenteil von alle diesem. Aber selbst dieser Kern der Menschheit, die Auserwählten unter den Berufenen, können aus sich selbst immer nur die rechten Formen der Freiheit finden. Der Inhalt, die Kraft der Freiheit muss ihnen gegeben werden von demjenigen, welcher ihn allein besitzt: vom absoluten Geist. Wir sagen: er wird „gegeben“; denn bewirkte der absolute Geist die Freiheit der endlichen Geister, so würde er eben dadurch die Freiheit vernichten. Dies geschähe dann, wenn er die Geschichte zu einem Naturprozess herabdrückte, in welchem nur sein Allmachtswille bestimmend waltete. Als Teil jenes höheren Naturprozesses wäre dann auch eine Kirche anzusehen, in welcher Gott nur magisch als heiliger Geist wirkte und der wirklichen Freiheit der Menschen keinen Raum liesse. Zerstört man die Freiheit des endlichen Geistes, dann sinkt auch diejenige des absoluten herab zur Naturnotwendigkeit einer sich unbedingt durchsetzenden Allmacht; dann muss man schliesslich auch die Religion, die Philosophie und die Kunst in den Naturwissenschaften untergehen lassen.

Nun vermögen immer wohl Einzelne die Freiheit zu leugnen, niemals aber die Gemeinschaft; diese würde sich geradezu selbst auf-

heben durch Verneinung der Freiheit. Aber auch der Einzelne kommt nicht davon los, das Vorhandensein seiner Freiheit wenigstens mittelbar zu erweisen: er muss jederzeit nach Befriedigung seines Lebensgefühles streben, er muss suchen, sein Selbst zu behaupten gegenüber der ganzen Welt. Nur wie er dies ins Werk setzt, bleibt ihm überlassen.

Bewusstes und gewolltes Leben ist nur als persönliches möglich; die einzelne Person aber kann sich nur in einem Reich von Personen ausgestalten und vollenden, welche gemeinsam den schlechthin höchsten Wert nicht bloss erstreben, sondern bereits irgendwie besitzen müssen, um nach dessen Vollbesitz weiter streben zu können.

Dieses schlechthin höchste Gut kann nur der absolute Geist selbst sein; er muss selbst zuvor die Substanz und die Lebenskraft der persönlichen Geister bilden, damit diese in wachsender Freiheit nach ihm zurückstreben können. Dieses höchste Gut können wir nicht einmal erdenken von uns allein aus, geschweige denn erwerben. Es muss sich selbst real machen für uns und in uns; es muss selbst die Möglichkeit schaffen, dass die persönliche sittliche Freiheit, der Zusammenschluss des menschlichen Willens mit dem göttlichen, in der Menschheit zu stande kommen kann.

Ein Zusammenhandeln der endlichen Geister mit dem absoluten Geist im Dienste des Weltzweckes ist nun aber nur dann möglich, wenn die endlichen Geister qualitativ denselben Lebensgehalt in sich tragen, wie der absolute; denn quantitativ sind sie in Ewigkeit durch zahllose Abstände von ihm getrennt. Aus sich selbst können die endlichen Geister diesen Lebensgehalt nur insoweit schöpfen, als sie in den Kulturstand der diesseitigen Welt verflochten sind; sobald es aber darauf ankommt, in dem Umbildungsprozess der Menschheit wesentlich höhere Stufen oder neue Weltalter heraufzuführen, beruht die Gewinnung der dazu nötigen Kräfte allein auf der freien Gabe des absoluten Geistes. Je höhere Kräfte und Güter, Leistungen und Thaten in der Menschheit zu stande kommen sollen, um so mehr gründet sich deren Verwirklichung auf die Initiative des göttlichen Geistes und dann erst auf ein Zusammenwirken des göttlichen und des menschlichen Geistes.

In diesen Prozess der steigenden Selbstmitteilung eingehen kann der absolute Geist nur dann, wenn er wesentlich Licht und Liebe ist; nur aus einer vollkommenen Licht- und Liebeswelt vermag der gött-

liche Wille den Gehalt dessen zu entnehmen, was er den Menschen mitteilt. Das reine Urlicht kann zahllose andere Lichter speisen, ohne selbst ärmer zu werden; eine absolute Liebe kann sich hingeben, ohne sich irgendwie aufzugeben.

Ist nun aber der absolute Geist wesentlich Urlicht und Urliebe, so genügt es ihm nicht, durch den Weltprozess die in den Dingen liegenden Gedanken und Gesetze herauszuwickeln, sondern er will auch die Geschichte zu einem über alle Erscheinungen hinausliegenden Ziel führen. Das Ideale, welches er den Menschen verwirklichen will, ist nicht bloss die Innenseite der Dinge, sondern es ist über alle bedingten Erscheinungen hinaus die Verbindung mit ihm selbst als dem allein unbedingten Leben. Es muss eben etwas geben, was noch über alle idealen Zwecke als deren Realität hinaus liegt und sie beherrscht. Diese höchste Realität muss des ganzen Prozesses fortwährend mächtig sein und den Mithandelnden immer nur so viel geben, als sie auf jeder Stufe der Entwicklung bedürfen und andererseits tragen können.

Von sich selbst aus bringt es der mit aller Naturherrlichkeit erfüllte, von allem Geistesgehalt der Wissenschaft und Kunst durchdrungene Mensch immer nur zu einer normalen Rechtbeschaffenheit zu einem äusserlich harmonischen und vernunftgemässen Verhalten. Aber noch weniger als die letzte Substanz alles Wahren und Schönen schöpft er diejenige des Guten aus sich allein; er findet wohl die Formen des Guten, aber er erzeugt nicht dessen Wesen; er gelangt über das Werden im Formal-Rechten nicht hinaus zum Sein, zum Leben im wesenhaft Guten. Nur wenn der absolute Geist selbst wesenhaft gut ist und kraft seiner Freiheit von dieser seiner Wesenhaftigkeit dem Menschen mitteilen kann und will: nur dann vermag der Mensch eine im Weltprozess mithandelnde Persönlichkeit zu werden. Die rein menschliche Sittlichkeit erzeugt nur die geistartige Form, das Gefäss; die Füllung desselben, d. h. die Substanz des wahrhaft Guten vermag nur eine menschliche Persönlichkeit zu geben, welche das reine Ebenbild Gottes ist. Nur diejenige Religion erfüllt ihren Begriff, welche auf Grund einer in sich zusammenhängenden Reihe von historischen Thatsachen glaubt an den absoluten Geist als das wesenhaft sich mitteilende persönliche Leben, als die dem endlichen Geist sich selbst einverleibende Kraft, damit der Mensch fähig werde, am Weltprozess mitzuarbeiten.

Nun aber fragt es sich: in welcher Form der absolute Geist innerhalb des Weltprozesses sich dem menschlichen Geiste vermitteln soll. Will er allmählich immer höhere Grade des Lebens in seiner Welt erreichen, so muss Gott als Urquell alles Lebens sich zur stofflichen Substanz begeistend, zur geistigen Substanz eingeistend verhalten; wiederum dem menschlichen Geiste gegenüber muss er sich zunächst auf Einwirkungen beschränken, um dann zu Innenwirkungen übergehen zu können. Durch eine blosse Leitung oder Einwirkung von aussen würde er nur neue Formen hervorbringen können, und auch diese nicht bis zu den höchsten hinauf, weil doch jedem Gehalt seine besondere Form entsprechen müsste. Sobald es sich nun handelt um Einwirkungen von aussen, muss er sich auch der sinnenfälligen Mittel, der sogenannten wunderbaren Naturerscheinungen, bedienen; sobald aber innere Wirkungen in Frage kommen, muss er sich dem menschlichen Geist anpassen, d. h. zunächst in den unbewussten Teil des Menschengeistes eingehen. Das gilt nicht bloss in Bezug auf die Propheten, es gilt ebensosehr von allen Männern des Gedankens und der That in Wissenschaft, Kunst, Erfindung, Staatenleitung u. s. w Mit andern Worten: der absolute Geist kann zunächst immer nur in der Form des unbewussten Geistes im Menschengeiste wirken, weil der bewusste Teil des menschlichen Geistes eine unmittelbare Berührung mit dem absoluten Geist, ein direktes Einfallen des göttlichen Lichtes nicht ertragen würde. (Dies ist der Sinn der tiefsinnigen alttestamentlichen Anschauung, dass der Mensch sterben müsse, wenn er Gottes Angesicht geschaut habe.) Für den absoluten Geist selbst aber ist das nicht unbewusst, was uns nur — und auch uns nur vorübergehend — so erscheint, in uns zunächst als etwas Unbewusstes auftaucht. Für den absoluten Geist ist der innere Zusammenhang seines uns mitgeteilten unbewussten (in der Bibel „heiligen") Geistes mit dem bewussten so unzerreissbar, dass für ihn der uns unbewusst erscheinende Geist ein bewusster ist; er als Ganzes muss wissen um die Vorgänge in seinen Teilen. In die Form des unbewussten Geistes einzugehen vermag er aber darum, weil er im menschlichen Geiste immer nur als Teil seiner selbst wirken kann. Wohl vermag ein unendlich kleiner Teil des absoluten Geistes sich dem unbewussten Teil des Menschengeistes vorübergehend anzupassen, niemals aber der ganze göttliche Geist. Er selbst kann als Ganzes sich niemals bloss als unbewusster Geist empfinden; nur als Teil kann er sich in die

Form des unbewussten Lebens verhüllen. So ist das Unbewusste für Gott nur ein Mittel zum Zweck, nicht Selbstzweck: es dient ihm zur Verwirklichung der bewussten Freiheit der endlichen Geister.

Dass nun die Freiheit des bewussten Geistes die Grundthätigkeit und Grundthatsache unseres geistigen Lebens sei, ist oft geleugnet worden bis auf den heutigen Tag. Weil aber in den Menschen zahllos verschiedene Grade von Freiheit bis herab zur Knechtschaft vorhanden sind, darum kann doch die Freiheit selbst nicht geleugnet werden. Der grösste deutsche Philosoph — Kant — setzt den Inhalt der sogenannten praktischen Vernunft (den Glauben an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit) über denjenigen der sogenannten theoretischen Vernunft; die ganze Schillersche Weltanschauung wurzelt ebenso wie die von Kant-Fichte im Glauben an die Freiheit, und selbst Goethe erhebt sich am Schluss seines Faust zu dem Bekenntnis: „Nur der verdient sich Freiheit, wie das Leben, der täglich sie erobern muss.“ Diese Männer wollten sich eben der Erkenntnis nicht entziehen, dass die Freiheit die Urthatsache alles persönlichen Geisteslebens ist. Gebieterisch macht sich jedem Menschen eine innere Stimme geltend, welche ihm ohne all sein Zuthun zuruft: dieses sollst du, jenes sollst du nicht! Wir stehen alle immer wieder vor einer inneren unentrinnbaren Nötigung, welche zwingender ist als alle Folgerichtigkeit des bloss formalen Denkens; ja man kann geradezu behaupten: die eigentümliche Notwendigkeit, unter welche uns unsere Freiheit beugt, ist eine höhere als die Denknotwendigkeit. Das ist die Notwendigkeit des Gewissens.

Jene Denkgesetze ruhen im unbewussten Geist, während das letzte unmittelbar Gewisse in jedem zur Person herangereiften Menschen sich als das Bewussteste äussert und sein ganzes Leben zu beherrschen sucht. Dies ist das Gewissen. Allerdings lässt sich im weiteren Sinne des Wortes von einem dreifachen Gewissen reden, einem intellektuellen, einem ästhetischen, einem sittlichen. Der menschliche Geist verlangt eine Gewissheit für alles, was objektiv wahr, schön und gut sein soll. Gewöhnlich aber versteht man doch unter Gewissen die sittlich religiöse Urfunktion des menschlichen Geistes. Dieses ist nicht etwa nur ein Wissen um etwas, es ist auch nicht das blosse Gottesbewusstsein; es äussert sich nur bei gegebenen Veranlassungen als ein unbedingtes sittliches Gebot oder Verbot. Ohne

alle längere Beweisführung ruft es jedem zu: das sollst du, jenes aber sollst du nicht. Es äussert sich ohne, sogar gegen den Willen des Menschen; es regt sich also wohl in ihm, d. h. im unbewussten Geist, aber es steht zugleich im bewussten Geiste über ihm, denn es behandelt ihn als seinen Unterthanen. Es kann nicht etwa nur gedacht werden als ein gleichmässig fortlaufendes geistiges Uhrwerk, auch nicht als die blosse Gegenwirkung der moralischen Weltordnung; denn letztere könnte wohl die äussere Gerechtigkeit wiederherstellen, nicht aber die innere Rechtbeschaffenheit des Menschen. Das Gewissen kann nur aufgefasst werden als die Stimme des absoluten Geistes, als des unbedingt verpflichtenden Gottes. So wie das Gewissen es thut, darf uns nur Gott selbst gegenübertreten, nicht aber ein blosses Sittengesetz; ein solches darf nicht denselben Grad von Geltung beanspruchen, weil es aus wenigen allgemeinen Sätzen besteht, und selbst in diesen die unzureichende Fassung von menschlichen Worten hat. Wenn wir nun ohne all unser Zuthun, ja sogar gegen unseren Willen das unbedingte Pflichtgebot Gottes in uns vernehmen, so scheiden wir gleichzeitig den Geist Gottes von unserem Geiste und wissen eben diesen göttlichen Geist in uns. Da dieser Gott sich im Gewissen aber nur vorübergehend in uns äussert, so muss er zugleich über uns und in uns sein können, ohne die Selbständigkeit unseres Ichs aufzuheben.

Nur da, wo das Gewissen als die sittlich-religiöse Urthatsache unseres Selbstbewusstseins anerkannt wird, kann von einer obersten Idee des Guten die Rede sein, deren Gegenteil das Böse ist. Das Gewissen aber für sich allein kann diese Idee des Guten immer nur bruchstückweise uns zum Bewusstsein bringen, niemals als Ganzes, niemals als Lebenswille einer Person. Darum bedarf es zu seiner Ergänzung einer äusseren Geschichte, durch welche Gott für die Menschen in immer deutlicheren Zügen und immer reineren Formen den Inhalt des Guten (seines heiligen Willens) darstellt. Gott muss eine in sich zusammenhängende Reihe von sittlich-religiösen Erscheinungen bewirken, deren Gipfel ein Mensch ist, in welchem die Idee des Guten persönliches Leben, das Gesetz zur vollendeten Freiheit geworden ist. Dieses objektiv historisch Gewisse und das innerlich subjektiv Gewisse müssen sich einander entsprechen, müssen sich gegenseitig bestätigen. Allein gegenüber dieser Personwerdung des Guten kann das Böse als Sünde in seiner ganzen Macht erkennbar

werden; erst hier offenbart sich auch die ganze Tiefe des Schuldgefühls, welches der bösen That folgt. Jeder Mensch ist dieses Schuldgefühles fähig ohne seinen Willen, der Reue aber nur durch seinen Willen. Noch nie hat Jemand zu behaupten gewagt, dass er das Schuldgefühl nicht kenne; Reue aber ist nur da möglich, wo der Mensch eine unbedingte göttliche Verpflichtung kennt, und zugleich anerkennt, dass er ein Gottes-Gebot auch wirklich zu erfüllen vermag.

So also beweisen die psychologischen Thatsachen des Gewissens, des Schuldgefühls und der Reue mittelbar das Vorhandensein der Freiheit in uns viel stärker, als dies alle logische Beweisführung jemals vermöchte. Nun aber fordert jedes „Du sollst“ notwendig als seine Ergänzung ein „Du kannst“. Über alle Klügeleien des Verstandes hinaus tragen wir das Bewusstsein in uns: wir hätten im gegebenen Falle auch anders handeln, auch eine andere Möglichkeit verwirklichen können; wir können vor uns selbst nicht leugnen, dass trotz aller veranlassenden Einflüsse und Bedingungen doch die letzte Entscheidung in uns selbst liegt. Und merkwürdig! Diese Freiheit wächst innerlich in dem Grade, als sie äusserlich an Umfang abnimmt. Auf dem ungeheuern Gebiet der mittelbar oder unmittelbar äusserlichen Lebensbedingungen sind wir eingeengt und mehr oder weniger gebunden; nur in unserem unmittelbaren Verhältnis zu Gott, nur in unseren rein sittlichen Entscheidungen in Bezug auf die oberste Idee des Guten sind wir wirklich frei. Auch hier kehrt also das Weltgesetz wieder: Qualität und Quantität stehen zu einander in umgekehrtem Verhältnis. Ist aber der Mensch vermöge seiner Freiheit fähig, Anfänge des Geschehens zu setzen, so ist er darin Gott selbst ähnlich. Hier wird die ungeheure Bedeutung der menschlichen Freiheit offenbar, indirekt auch die Oberhoheit des bewussten Geistes über den unbewussten.

B. Der Gegensatz des unbewussten und des bewussten Geistes in Gott.

Wenn wir von Gottähnlichkeit reden, so müssen wir auch wissen, wie wir Gott zu danken haben. Selbstverständlich vermögen wir nicht von uns aus eine richtige Vorstellung von Gottes Wesen uns zu bilden; vielmehr muss Gott uns Aufschluss geben über sich, was er immer nur durch menschliche Vermittelung bewirken kann, und auch dann stets nur so weit, als der Mensch jene braucht und verträgt.

Da steht denn zunächst der Satz fest: Wenn Gott ist, so kann er nur als der absolute Geist gedacht werden. Wäre er als solcher aber nur die Summe seiner Thätigkeiten und Erscheinungsformen, so bliebe er immer nur die gesteigertste Endlichkeit, ein blosser Name für den Gipfel einer endlosen Endlichkeit. Deshalb muss er als reales, nicht als bloss logisches Subjekt gedacht werden, welches mehr ist, als alle seine Thätigkeiten. Wäre er aber nur die Urmonas aller Monaden, der Erste und Grösste unter seines Gleichen, so wäre er niemals absolut, sondern bliebe immer nur eine beziehungsweise Grösse. Daraus folgt, dass die Begriffe „Subjekt“ und „absolut“ sich nicht gegenseitig ausschliessen, sondern einander fordern.

Seine Unbedingtheit verlangt ferner, dass er nicht innerlich zerrissen sein kann in die Zweiheit seines Wesens und seiner Offenbarung. Entspräche sein Wirken nicht seinem Wesen, so bliebe er nicht bloss ewig für uns Menschen unerkennbar, sondern er wäre auch in sich selbst gebrochen, also nicht absolutes Leben. Sein Begriff erfordert, dass er als die vermittelte Einheit von Wesen und Wirken (nicht etwa bloss „Einerleiheit“) gedacht wird. Vermöge seines Wesens muss er ewig schlechthin erhaben bleiben über alles Bedingte; vermöge seines Wirkens muss er fähig sein, eine Welt des Bedingten zu setzen und in sie handelnd und wirkend einzugehen. Bliebe sein Wesen, d. h. sein eigentlicher Wille als ein unaufgelöster Rest hinter allen seinen Offenbarungen zurück, so wären nur zwei Möglichkeiten denkbar: entweder könnte Gott nicht das, was er wollte; oder er wollte nicht das, was er könnte. Im ersteren Falle wäre er unfrei, also nicht absolut; im letzteren Falle wäre er unwahr, also wiederum nicht absolut. Die Unbedingtheit ist eine Bejahung, die Unwahrheit und Unfreiheit aber eine Verneinung. Aber auch diese Bejahung ist zunächst nur eine inhaltleere; darum muss sie ihre Erfüllung finden in dem Begriffe der Vollkommenheit. Alle endlichen Kreaturen können nur vollendet werden, Gott allein ist vollkommen. Es darf also nicht ein Zwiespalt in Gottes Wesen hineingebracht werden, welcher die Unbedingtheit und Vollkommenheit Gottes aufhöbe; seine Unbedingtheit muss vielmehr als schlechthin freie Mächtigkeit seiner selbst, als Freiheit von allem Bedingten und Freiheit zu allem Unbedingten gedacht werden.

Aber nicht bloss für ihn selbst, auch für die endlichen Geister wäre ein Zwiespalt in Gottes Wesen, eine Aufhebung seiner Freiheit

unerträglich. Die Gewissheit alles Wahrheitsbesitzes hängt für uns davon ab, dass nicht etwa hinter dem erkannten Gegenstande ein sogenanntes Ding an sich als niemals erfassbares und doch wesenhaftes Etwas liegt. Auf das Gebiet der Religion übertragen würde dieser Satz lauten: Der Besitz der geoffenbarten Wahrheit und der göttlichen Gnade wird dann zweifelhaft, wenn Gottes Wesen als ein unergründliches Ding an sich hinter Gottes Offenbarungen verborgen bleibt, wenn also Gott in seinen äusseren Offenbarungen etwas vorspiegelte, welchem sein eigentlicher innerer Wille nicht völlig entspräche. Als ein Ding an sich kann uns nur Gottes Substanz verborgen bleiben, nicht aber sein Wesen.

Wohl ist es selbstverständlich, dass endliche Geister die göttliche Wahrheit nicht in derselben Tiefe und Breite erkennen können wie Gott; wären sie aber unfähig und unteilhaftig der reinen Wahrheit, so liefe alle ihre Religion auf Selbsttäuschung hinaus. Darum, weil die göttliche Wahrheit und Liebe in menschliche Formen eingeht und sich zunächst dem unbewussten Geist des Menschen vermitteln muss, darum darf sie doch nicht aufhören, das wahre Wesen Gottes zu enthüllen. Endliche Geister können wohl den jedesmaligen Abstand ihrer eigenen Wirklichkeit vom absoluten Ideal, von Gott ertragen, nicht aber die schlechthinnige Unfassbarkeit oder Verhüllung dieses Ideals; es kann und soll wohl ein immer kleiner werdender Gegensatz zu Gott in ihnen stattfinden, nicht aber ein unüberwindliches, ewig sich selbst gleich bleibendes Gegenteil. Nur Gott ist ebenso quantitativ wie qualitativ unendlicher unbedingter Geist; er ist allein völlig reiner Geist, so dass von jedem Punkte seines Wesens der Weg zurückführen muss zum ganzen Gott, ähnlich wie bei Leibniz aus jeder Monade auf das ganze Weltall geschlossen werden kann. Bei den endlichen Geistern aber besteht ein Gegensatz zwischen ihrer Beschaffenheit und ihrem Umfang. Je näher sie Gott kommen, je mehr ihre Beschaffenheit gottinnig und gottartig wird, um so mehr nehmen ihre Schranken ab. Erhaben über Zeit und Raum wie Gott werden sie nie; aber raum- und zeitfrei können und sollen sie werden. Das aber ist für sie nur möglich in einem Reich der Freiheit.

Da Gott allein quantitativ und qualitativ zugleich unendlich ist, so ist auch er allein der Selbstmitteilung fähig, hingegen die endlichen Geister nur der Kraft- oder Lebensmitteilung. Er allein kann ein ihm gleiches Gegenbild (einen „Sohn“ im Lessingschen Sinne)

haben, hingegen alle endlichen Geister können nur „Werke“ hervorbringen. Wohl hat er von Ewigkeit her seine „Freude“ an der Welt der ewigen Wahrheiten, an den Urbildern alles Schönen; aber der über alles mystische Schauen noch hinausreichende Vollbesitz der „Liebe“, in dem Sinne von „Wohlgefallen“, kann nur ruhen auf seinem Gegenbild. Nicht die ideelle Welt seiner Vernunft-Phantasie kann ihn voll befriedigen, sondern nur die Selbstbethätigung seiner Freiheit in einem uranfänglichen Erzeugen seines Gegenbildes oder innergöttlichen Mikrokosmos. Diese Gestaltenwelt mit ihrer Spitze des „Gegenbildes“ vermag wohl, ihm die Wonne des Schöpfers zu verleihen; aber nur Gegenliebe kann ihm Seligkeit geben. Nicht seine Werke, nicht bloss sein Bild muss ihm zurückgestrahlt werden, wenn er absolute Befriedigung an sich und in sich selbst geniessen soll. Nicht der unbewusste Teil seiner innergöttlichen Gestaltenwelt, sondern der bewusste Gegensatz zu ihm, nicht die Herrlichkeit der innergöttlichen „Natur“, sondern die Gegenliebe von „Söhnen“ oder „Kindern“ vollendet seine Seligkeit.

Die Welt der ewigen Wahrheiten ist — logisch oder menschlich geredet — vor ihm da; diese muss er bejahen, muss sie aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, aus einer abstrakten Ideellität in die Substanzialität seines Wesens übertragen. Aber das Zeugen seiner qualitativen Gegenbilder ist ein Akt seiner Freiheit; allerdings ihr Urakt, doch immer noch die Folge seines freien, auf ihn selbst gerichteten Willens. —

Nun haben wir bisher als selbstverständlich angenommen, dass die Form des rein geistigen Selbstbewusstseins die höchste Form alles Lebens sei, welche wir überhaupt kennen. Wir haben innerhalb unseres Geistes eine unbewusste und eine bewusste Thätigkeit unterschieden, erstere als die vorbereitende, letztere als die erfüllende bezeichnet. Wir haben auch geredet von einem Sichanpassen des göttlichen Geistes an die Schwachheit des menschlichen Geistes, weil unserem eigenen unbewussten Geiste sich Gott nur in der Form des unbewussten Geistes kund geben könne. Wenn letzteres richtig ist, so folgt daraus, dass Gott sich dem Teil (dem Menschengeist) auch nur als Teil vermitteln kann d. h. dass sein unbewusster Geist (der Teil) nicht der ganze Gott ist, sondern nur der in das Werden, in die Entwicklung des Weltprozesses eingehende Teil. Hinter diesem Teil muss jederzeit der ganze Gott, der über alles endliche Werden erhabene Gott stehen; wäre dies nicht der Fall d. h. stände er nicht

als bewusster Geist über seinem unbewussten Teil, so wäre er endlich wie die Welt, mithin nicht absoluter Geist. Für ihn selbst kann dieser von uns so genannte unbewusste Teil nur als bewusster existieren, weil er vom bewussten Geiste Gottes umspannt und bestimmt wird. Beide verhalten sich gewissermassen wie das reine Urlicht zu seinem Strahlenmeer. Gott selbst muss von Ewigkeit zu Ewigkeit seines ganzen Inhalts mächtig sein. Müsste er sich irgendwie aus einem Werden zum vollen Sein, aus der Unbewusstheit zur Bewusstheit emporarbeiten, so wäre er nicht von Ewigkeit her absolut, könnte es also auch niemals werden: was nicht absolut ist an sich, kann selbst durch einen endlosen Prozess nicht zur Unbedingtheit gelangen. Im Begriff der endlichen Geister liegt es, dass ihr Inhalt ihnen stets nur zum geringeren Teile in jedem Augenblicke bewusst ist; für Gott aber muss sein Inhalt ewig und ganz gegenwärtig sein.

Wenn Gott nicht die einfachste Bestimmungslosigkeit, sondern die vollkommene und eines absoluten Inhalts mächtige Freiheit sein soll, so müssen in ihm der Urgrund oder das Gemüt mit dem Willen, die Vernunft mit der Phantasie zur untrennbaren Einheit, besser zum untrennbaren Ineinanderwirken, verbunden sein. Nur der ganze Gott handelt, seine Teile wirken bloss ineinander. Diese sozusagen innergöttliche Lebensbewegung findet statt nach vorwärts wie nach rückwärts. Die Wahrheit der Vernunft und die Gerechtigkeit des Willens können niemals dem Gemüt als einem blossen Gefühl geopfert werden, sondern die Gesamtheit der Liebesfülle wird beschränkt oder geleitet durch Vernunft und Willen. Nun aber geht das Gemüt als der Urgrund den beiden andern voran, das heisst. Gott entwickelt sich nicht durch die Geschichte, durch den Weltprozess, erst zur erlösenden Liebe, sondern er ist sie von Ewigkeit her. Aber während die ewigen Vernunftwahrheiten und Urbilder in gleicher Klarheit in ihm leben; während der Wille ewig nur auf das Gute gerichtet sein kann, so muss das Gemüt einer gewissen Veränderung seines Zustandes (nicht seines Wesens!) fähig sein: es muss als die Wonne der Liebe auch des Leids, des Schmerzes mächtig sein; es muss das Mit-Leiden als aufgehobenen Bestandteil in sich tragen. Wäre die Liebe dieses mitleidenden Schmerzes nicht fähig, so bliebe sie nur etwas Naturnotwendiges, wäre nicht etwas sittlich Freies. Wenn für Gott der Weltprozess nicht ein blosses Schauspiel sein soll, welchem Gott ohne persönliche innere Bewegung zusieht, so muss er nicht bloss des

Mithandelns, sondern auch des Mitleidens mit seinen endlichen Geistern fähig sein. Das bildet keinen Gegensatz in ihm, sondern nur eine Änderung der Form: auch das Mitleiden ist ein Mithandeln, ein Einsatz von ungeheuerer Liebeskraft. Beide aber, das Mithandeln wie das Mitleiden, haben nur dann einen sittlichen Wert, wenn sie als vollbewusste, als frei gewollte auftreten.

Demnach kann der absolute Geist in keiner Weise als nur, als schlechthin unbewusst von uns gedacht werden, ohne dass wir dadurch seine Absolutheit vernichten würden. Wollten wir ihn als schlechthin unbewusst denken, so müssten wir auch Gottes- und Menschengeist zusammenschmelzen lassen, so dass in dem dadurch entstehenden Fliessenden beide untergehen würden. Auf eine philosophische Formel gebracht würde dadurch der Pantheismus oder Mystizismus herauskommen, während die entsprechende kirchliche Formel lauten müsste: Gott als der heilige Geist durchdringt und umschliesst nicht ein Reich von wesensfreien Personen, sondern er saugt diese wieder in sich auf, braucht sie nur als vorübergehende Funktionen oder Erscheinungen seiner selbst. Hier ist die naturgesetzliche Allmacht des heiligen Geistes das allein Bestimmende, und es bliebe schliesslich ganz gleich, ob dieser „heilige Geist“ sich eines oder mehrerer oder vieler Menschen bediente, um seine Offenbarungen der Gesamtheit zu vermitteln. Am bequemsten wäre es für ihn, durch einen einzigen Mund zu reden. Dieser unbewusste Allgeist oder heilige Geist schlüge wohl vorübergehend die Augen auf in einzelnen Geistern, erwachend aus seinem Traumleben; aber sein eigentliches Leben würde er doch nur führen in dem mystisch-dämmernden Abgrunde einer sinnlich-unsinnlichen, unbewusst wirkenden Phantasie.

Selbst dann, wenn dieser Allgeist noch über die Welt, dieser heilige Geist noch über den Organismus seiner Kirche hinausquellen würde: selbst dann wäre er noch nicht absolut und könnte es niemals werden. Er bliebe immer nur naturhafter, unbewusster Schaffens- und Liebesdrang, nicht aber bewusster, heiliger Liebeswille. In diesem unbewussten Allgeist (heiligem Geist der Kirche) durchdringt sich nur die starre Gesetzmässigkeit der Vernunft und einer von ihr abhängigen gesetzlichen Moral mit der schrankenlosen Macht der Phantasie, der überquellenden Bilderfülle; was aber in dem göttlichen Geiste noch geeint wäre, das ginge innerhalb der menschlichen Wirklichkeit nur nebeneinander her. Eine solche majestätische

Vernunftgesetzlichkeit würde alle persönliche Freiheit des einzelnen Gewissens unterdrücken und für sich allein unbewussten, blinden Gehorsam fordern. Solch eine schrankenlose Phantasie könnte bezaubern, in einen süssen Traum, einen Halbschlaf die Menschengeister einwiegen durch ihre Bilderfülle; aber sie hätte keinen Raum für die Sonnenwärme der mithandelnden und mitleidenden heiligen Liebe. Alle Glut der Phantasie ist noch nicht die befruchtende Liebeswärme eines reinen Gemütes und hat keinen Sinn für die Bedeutung der Freiheit.

Dieser unbewusste Allgeist (oder heilige Geist der Kirche) ist im Grunde nichts weiter als die höchste Substanz. Eine Substanz aber kann nur Funktionen ihrer selbst aus sich entlassen; eine Substanz bringt immer nur einen mystischen Geistesstrom hervor, aus welchem die Lotosblume des menschlichen Geistes träumend sich erhebt, dem dämmernden Mondenlicht dieser Welt entgegen, um dann wieder in den ewigen Fluten zu versinken. Von einem Gott, welcher vermöge seiner Freiheit im Vollbesitze seiner selbst über diesem Entwicklungsprozess schwebt, könnte hier nicht mehr die Rede sein. Wäre das Absolute nur unbewusster Geist, so könnten wir wohl ein Verhalten zu ihm haben als der höchsten Kraft, nicht aber ein freigewolltes Verhältnis von Person zu Person. Das Verhalten aber zu Gott als einer blossen Kraft schlüge allemal um in ein Verhalten zu uns selbst als einzelnen Funktionen Gottes. Wäre Gott nur unbewusster Geist, so könnten wir wohl durch ihn, aber nicht zu ihm beten; dann handelte Gott nur in uns, aber nicht mit uns und für uns. Ein Gott aber, welcher nur in uns wirkend sich selbst in uns und durch uns erlösen möchte, wollte durch lauter endliche Geister zu seiner Absolutheit gelangen, was ein Widerspruch in sich selbst wäre.

Gott muss aber auch mehr sein als nur die immanente Weltordnung oder als das Vernunftgesetz der Natur. Wäre er nur die treibende Kraft der Weltordnung, so könnte er keine wirkliche Freiheit neben sich bestehen lassen. Er vermöchte im günstigsten Falle nichts weiter, als uns bis zum ewigen Schlaf des Nichtmehrwollens hinzuführen; er würde uns zum willenlosen Gehorsam zwingen, nicht aber zur Freiheit erziehen. Es kommt aber alles darauf an, dass sowohl das Handeln Gottes wie das Mithandeln seiner Geister von jeder Beimischung eines Naturprozesses, einer Naturgesetzlichkeit frei erhalten bleiben. Es ist ferner von höchster Wichtigkeit, dass Gottes Offenbarungen als die Selbstbezeugungen einer selbstbewussten,

absolut vernünftigen Person gedacht werden, und dass das Handeln der Geister aus sittlich freien Thaten besteht. Innerhalb der Kirche hängt alles davon ab, ob die Mitglieder selbst handeln, nicht etwa die Kirche an ihrer Statt oder durch sie.

Allerdings konnte Gott nur eine gesetzmässige, zweckvolle Naturordnung unmittelbar hervorbringen; und wäre das Universum nur eine zweckvolle Weltordnung im Sinne einer gesetzmässigen Naturordnung, dann würden wir auch ausreichen mit einem unbewussten Allgeist, in der Kirche aber mit einem magisch wirkenden heiligen Geist. Wird aber diese Naturordnung gedacht als die Unterlage für ein Reich von persönlichen Geistern, dann kann auch nur durch die Mitwirkung dieser Geister eine höhere ethische Ordnung der Freiheit auf und über der niederen Ordnung der Naturgesetzlichkeit herbeigeführt werden. Ist es das Ziel der Weltordnung, innerhalb der Naturordnung und auf ihr eine höhere Ordnung der Freiheit zu errichten, — und die Thatsache des Gewissens, des Sittengesetzes zwingt uns zu dieser Annahme —, so muss auch Gott das in unendlicher Weise sein, was seine Geister in beschränkter Weise sind: selbstbewusste Persönlichkeit, nicht aber unbewusster Allgeist. Er muss als Urlicht reicher sein und eher sein, wie als Strahlenmeer; sein bewusster Geist muss mehr und eher sein als sein, von uns so genannter unbewusster. In dieser Hinsicht verhalten sich Gottes Geist und Menschengeist geradezu umgekehrt. Wohl kann ein von Ewigkeit her schlechthin vollkommenes Sein sich teilweise zu einem werdenden Sein bestimmen, weil das absolute Sein stets den Inhalt eines niemals absoluten Werdens setzen, leiten und umspannen kann; niemals aber könnte die anfängliche Leerheit eines sogenannten reinen Werdens sich zu dem inhaltvollen, absoluten Sein emporschrauben.

Wird Gott nur als unbewusster Allgeist gedacht, so ist er auch nur unendlich ausgedehnte Substanz, welche bald als Vernunft, bald als Wille wirkt. Jedes Wirken aber muss als ein Werden verlaufen; das Werden aber kann nicht als absolut gedacht werden, weil es stets nur etwas Abgeleitetes ist. Absolutheit im Sinne von unbedingter Vollkommenheit eignet nur dem Begriffe des Seins. Da nun Denken und Wollen kein Sein, sondern nur Thätigkeiten eines substanziell Seienden sind, so begründen beide für sich allein auch noch nicht ein absolutes Sein, welches dem Werden des Denkens und des Wollens vorangehen muss. Wohl kann ein absolutes Sein ein Werden als

Teil seiner selbst relativ aus sich entlassen, aber niemals kann ein bedingtes Werden sich steigern zu einem unbedingten Sein. Dieses absolute Sein muss zwar ein Ruhen auf und in sich selbst sein; aber es muss zugleich den entsprechenden Thätigkeiten sich öffnen, so dass durch das Ineinanderwirken von Lebensgrund und Lebenssphäre ein in sich selbst kreisender Lebensprozess des Absoluten zu stande kommt. Nennen wir dieses Ursein Gemüt, so wird das Zusammenwirken von Sein und Werden, von Gemüt, Vernunft-Phantasie und Wille das hervorbringen, was wir Person nennen.

Gemüt bedeutet hier unendlich mehr als die Summe der menschlichen, durch Blut- und Nervenleben bedingten Gefühle: es ist das Ruhen in der Sichselbstgleichheit. Nur dann, wenn alle Thätigkeit des Absoluten in das so aufgefasste Gemüt zurückkehrt, ist die Thätigkeit des absoluten Geistes die Selbstentgegensetzung und Zusammenfassung einer absoluten Kraft, begründet sie das Leben einer Person. Person ist eine geistige Einheit von Quell und Kraftsphäre; in der absoluten Person ist der Quellpunkt intensiv absolut, die Kraftsphäre extensiv. Erst beide zusammen bewirken, dass das Absolute zugleich der Absolute ist.

In der Kreatur führt allerdings der Weg vom Werden zum Sein, vom Unbewussten hinauf zum Selbstbewusstsein; im absoluten Geist aber ist nur das Umgekehrte möglich. Wohl kann ein absolutes Selbstbewusstsein den Prozess einleiten, durch welchen viele relative Selbstbewusstseine entstehen; niemals aber ist durch das Zusammenziehen und Zusammenwirken von unzähligen Kreaturen ein absolutes Selbstbewusstsein herauszubringen. Während die kreatürlichen Geister nur Selbstbewusstsein haben, so muss der absolute Geist Selbstbewusstsein sein; wäre er es nicht, so wäre er blosse Ursubstanz. Nur als Person bringt es der absolute Geist zu einem in sich selbst kreisenden Lebensprozess; dieser aber ist etwas Höheres als die blosse Urthätigkeit, weil in ihm Gott selbst sich ewig hervorbringt, sich selbst als die Vorbedingung jedes Weltprozesses. Der absolute Lebensprozess aber muss (als That) dem relativen (als der Thätigkeit) vorangehen.

Fallen Denken und Schaffen in Gott stets unmittelbar zusammen, so ist alles nur ein Erzeugnis der göttlichen schauenden Vernunft, d. h. nichts hat ein relativ selbständiges Dasein, sondern ist nur eine Selbstbespiegelung des absoluten Geistes. Darum muss zwischen dem

Denken und dem Schaffen Gottes eine wirkliche Unterscheidung angenommen werden, damit nicht in irgend welcher Form das Böse auf Gott zurückgeführt werden kann. Wohl muss Gott das Böse als abstrakte Möglichkeit denken, insofern es das Gegenteil des Guten ist; aber weder vermochte er vor Erschaffung der Welt das thatsächlich gewordene Böse und dessen Reich sich vorzustellen, noch auch durfte jemals sein Wille sich auch nur mittelbar bejahend zum Bösen verhalten.

Ein irgendwie sich erst vollendender Gott wäre nur das erste aller Geschöpfe, ein werdender Gott das Erzeugnis derselben, mithin kein Gegenstand unbedingten Vertrauens. Wird Gott nur als der in und mit seiner Welt werdende gedacht, so wird auch der Nerv der Religion durchschnitten; die Religion wird erst dann zum Heilsglauben im vollen Sinne des Wortes, wenn Gott als schlechthin vollkommenes Sein allem Werden entrückt gedacht wird. Wohl ist dieses Werden auch vom höchsten religiösen Standpunkt aus von grundlegender Bedeutung: die Welt kann nicht eine Welt Gottes werden, wenn nicht „der Geist Gottes" ihr innewohnt als ihre treibende Kraft und als solche selbst zunimmt; der Mensch kann nicht ein Mensch Gottes werden, wenn nicht Gott als heilige Liebe die Geschichte der Menschheit und des Menschen mitleidend erlebt und erlösend leitet. Aber Gott selbst, d. h. sein ewiges selbstbewusstes Wesen muss von Ewigkeit zu Ewigkeit über alles Werden erhaben bleiben. Alle werdenden und gewordenen Ideale sind als relative nur möglich, wenn es ein absolut seiendes Ideal giebt; die bedingte Freiheit, Liebe und Seligkeit von gewordenen Geistern muss ihren Ursprung, Halt und Ziel in der unbedingten Freiheit, Liebe und Seligkeit eines allem Werden entrückten persönlichen Bewusstseins Gottes haben. Auch die göttliche Vernunft darf als absolute nicht in den leisesten Prozess des Werdens hinein verflochten werden, weil sie sonst mit dem Makel der Unsicherheit behaftet bliebe.

Ob man nun philosophisch eine Lehre vom unbewussten Allgeist durchbildet, oder ob man auf kirchlichem Gebiete den heiligen Geist zum allbewirkenden Faktor macht: das läuft im Wesen der Sache auf eins hinaus. Beidemal ist das Weltziel, dass Gott nur alles in allem werde, während er doch alles in allen werden soll. Alles in allem ist er an sich schon von Ewigkeit her, so anders er allem Werden als das vollkommene Sein vorangeht; er kann nur noch alles in allen

werden, aber auch dann nur durch einen Weltprozess, welcher je länger je mehr bedingt ist durch das Mithandeln wesensfreier persönlicher Geister.

C. Natur und Freiheit in Gott.

Unsere Aufgabe kann so lange nicht als gelöst gelten, als wir nicht das rechte Verhältnis von Natur und Freiheit in Gott selbst zu bestimmen versucht haben. Hierbei ist es selbstverständlich, dass wir nur in menschlich beschränkten Vorstellungen von Gott reden können; denn ein endliches Wesen wird niemals den Unendlichen und Unbedingten unmittelbar erkennen, geschweige denn beschreiben. Es ist aber von grösster Wichtigkeit, dass hinter unseren unzureichenden Bildern sich doch das wahre Wesen Gottes verbirgt und in begriffliche Umrisse für uns fassen lässt; wo jede Vorstellung versagt, muss immer noch unser Denken auf den richtigen Weg gelangen können. Die Religion als Sache des Volkes hat das tiefste Interesse daran, dass der für sie unentbehrlichen Bildersprache doch ein Wahrheitsgehalt zu Grunde liegt, welcher durch keine philosophische Zergliederung zerstört werden kann. Die Religion und die Philosophie mögen oder müssen sich verschiedener Formen bedienen, in welche sie ihre Wahrheit kleiden; aber im Wesen der Sache, in den obersten Sätzen, müssen sie einig sein, weil die Wahrheit nur eine in und mit sich selbst übereinstimmende sein und der menschliche Geist nicht in zwei verschiedene Hälften zerrissen werden darf. Unsägliche Verwirrung wäre vermieden worden, wenn man es verstanden hätte, hinter verschiedenen Formen doch denselben Gehalt zu ahnen, zu suchen und anzuerkennen. Gewiss sind nicht alle diese Formen von gleichem Werte; es muss vielmehr solche unter ihnen geben, welche dem durch sie auszudrückenden Wahrheitsgehalt näher kommen als andere; aber selbst die relativ entsprechendsten Formen behalten doch etwas Symbolisches, und nur in einer Welt von Symbolen vermag der religiöse Mensch zu atmen.

Natur und Freiheit verhalten sich wie Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie; ihre Einheit haben sie darin, dass beide der Erkenntnis der letzten Ursache und des letzten Zweckes des Menschengeschlechts dienen. Der Einheitspunkt beider liegt ferner darin, dass die Ideale der Freiheit sich mit den Idealen der Natur (den Gütern)

geschichtlich zugleich entwickeln und fortwährend einander voraussetzen. Die Einheit der ewigen Denkgesetze mit der Natur ist Voraussetzung oder Untergrund der Freiheit; aber die Voraussetzung hat nicht denselben Wert wie die Freiheit selbst, die grösste Herrschaft über die Natur erzeugt noch nicht die persönliche Wesensfreiheit. Die höchste Kultur ist nur ein Produkt des unbewussten Geistes, nicht des bewussten, nicht der sittlichen Freiheit.

Was in der Geschichte als Gegensatz von Natur und Freiheit sich entwickelt, das muss in Gott selbst ewig verbunden sein, in Gott selbst seinen letzten Ursprung haben.

Die Religion steht und fällt mit dem Glauben, dass der Mensch zu dem absoluten Geist als einem selbstbewussten in einem Abhängigkeits- und Vertrauensverhältnis zugleich steht. Dieser Gott darf nicht bloss das Gegenstück des Menschengeistes, die Selbstbespiegelung desselben sein, sondern er muss im realen Gegensatz zum Menschen stehen, wenn auch als absoluter den endlichen Geist umfassend. Ein wirkliches Verhältnis zu und mit dem unbedingten Urlebendigen ist nur dann möglich, wenn Gott sein Selbstbewusstsein nicht den endlichen Geistern, sondern sich allein verdankt; wenn er es hat in sich selbst und nicht bloss in seinen Kreaturen. Ein absoluter Geist, welcher nicht um sich selber weiss durch sich selbst, sondern vielmehr erst durch seine endlichen Funktionen zum Bewusstsein gelangen soll, ist ein Widerspruch in sich selbst: eine noch so grosse Summe von endlichen Funktionen kann niemals ein unendliches Ganze zu stande bringen, aus dem Bewusstsein beschränkter Geister entsteht niemals ein absolutes Bewusstsein. Bedürfte aber der absolute Geist keines Selbstbewusstseins, so wäre nicht einzusehen, wozu die endlichen Geister ein solches brauchten. Ein Gott, welcher nicht um das religiöse Verhältnis weiss, in welchem wir zu ihm und er zu uns stehen, könnte niemals ein Gegenstand unbegrenzten Vertrauens und Gehorsams für uns werden.

Wenn nun die Religion diesen schlechterdings notwendigen Glauben an das Selbstbewusstsein Gottes kleidet in die Vorstellung, dass Gott unser Vater — also Person — sei, dass er ein Herz habe, so sind das allerdings vom Menschen hergenommene Bilder, welche das Wesen Gottes nicht in zureichender, erschöpfender Weise ausdrücken. Aber diesen religiösen Vorstellungen liegt doch ein unentbehrlicher Wahrheitsgehalt zu Grunde, welchen die Philosophie mit

ihren Mitteln stützen helfen muss, wenn anders sie die religiöse Erfahrung als einen allgemein menschlichen und relativ selbständigen Faktor des Geisteslebens anerkennt. Der Begriff der „Person“ ist nun einmal die geläufige Bezeichnung für die höchste Form des selbstbewussten geistigen Lebens. Über diese Form gelangen wir nicht hinaus, und alle Versuche, etwas Über-Persönliches mit Worten zu erreichen, führen zuletzt doch nur zu etwas Unter-Persönlichem, zu einer Entleerung oder Verringerung des göttlichen Wesens. Vermöchten wir es, Gott unter den angemessenen Formen uns vorzustellen, so müssten wir selber absolut sein; Gott allein ist fähig, sich in entsprechenden Formen zu wissen. Daraus aber, dass unsere Vorstellungen von Gott nur menschliche unzureichende Bilder sein können, folgt nicht im mindesten, dass unser Denken über Gott ein irriges sein müsse. Das Denken ist dazu da, um die Vorstellungen zu reinigen und in den rechten Zusammenhang zu bringen; während umgekehrt die Vorstellungen das Recht beanspruchen dürfen, das menschliche Herz mehr zu befriedigen, als dürre Begriffe dies vermögen. Das reine Denken kann z. B. nicht zugeben, dass Gott Gefühle habe wie ein Mensch, weil in Gott die menschlichen Vermittelungen und Voraussetzungen dafür fehlen. Hingegen das religiöse Vorstellen muss Gott Liebe, Freude, Schmerz beilegen, weil sonst dem religiösen Verhältnis zu Gott die weihevollste Innigkeit fehlen würde. Da ist es denn nun völlig nebensächlich, auf welche Weise in Gott das zu stande kommt, was wir Liebe, Freude oder Schmerz nennen; es muss genügen, wenn nur die Sache selbst d. h. das Wesen der Liebe, in Gott vorhanden ist. Dass dies aber wirklich der Fall sei, muss die Philosophie von ihren Voraussetzungen aus ebenso bestätigen wie die Religion, allerdings nur eine dualistische Philosophie im Sinne von Kant und Schiller, nicht aber eine monistische im Sinne von Schelling und Goethe.

Die Philosophie hat Veranlassung und Recht, nicht bloss in der Welt, sondern auch in Gott einen Urgegensatz von Natur und Freiheit anzuerkennen, beziehentlich zu fordern. Selbstverständlich vermögen wir uns diesen Gegensatz noch unendlich weniger in Gott vorstellig zu machen, als in Goethe und Schiller. Ist aber dieser Urgegensatz in Gott wirklich als ein realer vorhanden, so muss auch die Religion in ihren Formen denselben zur durchschlagenden Geltung bringen. Die Religion ist sich selbst genug auf ihrem eigensten

Gebiete d. h. im lebendigen persönlichen Verkehr Einzelner oder einer Gemeinschaft mit Gott; sofern sie aber eine wissenschaftliche Selbstrechtfertigung unternimmt, bedarf sie der fortgehenden Vergleichung mit der Sprache der Philosophie. An der rechten Fassung des Gottesbegriffs hängt die ganze Weltanschauung eines Menschen oder eines Volkes; eine solche aber ist praktisch noch wichtiger in ihren Folgen, als in ihren bloss theoretischen Folgerungen. Darum ist es kein müssiges Spiel, sondern eine ernste und pflichtmässige Gedankenarbeit, den wahren Gottesbegriff zu finden oder zu zergliedern. Allerdings haben wir noch nicht mit dem rechten Gottesbegriff auch das rechte Leben in Gott; aber das wahre Leben in Gott ist auf die Dauer ohne die Voraussetzung des rechten Gottesbegriffes weder zu erlangen noch zu bewahren. —

Wenn es wahr ist, dass allem persönlichen Leben, d. h. allem Erkennen und Handeln der Begriff der Freiheit zu Grunde liegt, und dass unsere sittlichen Hauptbegriffe die Urthatsache der persönlichen Freiheit voraussetzen, dann muss auch von Gott angenommen werden, dass das, was er als charakteristisches Merkmal in alle Menschen gesenkt hat, in ihm selber als etwas Ursprüngliches vorhanden sei. Der Unterschied kann nur darin bestehen, dass Gott nicht erst durch einen Prozess sich aneignen darf, was alle endlichen Geister nur durch Entwickelung zu erreichen vermögen. Gott muss das, was er ist, ewig sein; irgend welchem Werden kann er als absoluter Geist nicht unterworfen sein, wenigstens nicht Er Selbst als ein Ganzes, sondern möglicherweise nur in einem seiner Teile. (Das ist aber immer nur menschlich geredet!)

Obwohl wir nun wissen, dass in Gott von einem Anfang nicht die Rede sein kann, zwingt uns doch unser menschliches Vorstellen, von einem Urakt der Freiheit Gottes zu reden, durch welchen er sich voll und ganz zu dem bestimmt hat, was er ist und wie er ist. Das höchste, was die Philosophie von Gott aussagen kann und muss, ist der Satz: Gott ist der absolute Freiheitswille. Gott hat nicht vermöge einer über ihm stehenden, von aussen über ihn kommenden Notwendigkeit, nicht durch logischen Zwang diesen Freiheitswillen sich gegeben, denn das wäre ein Widerspruch in sich selbst. Er ist eben vermöge einer unergründlichen ewigen Selbstbestimmung das was er ist, er ist es nur durch sich selbst, vermöge einer intelligiblen Freiheitsthat. Allerdings kann ein endlicher Geist schliesslich

in alle Ewigkeit nur das verstehen lernen, was irgendwie notwendig ist; warum und wie sich Gott durch Freiheit bestimmt hat als den absolut Guten, wird auch der begabteste Geist nie zu ergründen vermögen, denn hier steht er vor dem Urgeheimnis. Trotzdem kann und muss aber die Philosophie behaupten, dass ein unbewusstes, blindes Wollen kein qualitativ absolutes Wesen hervorbringen kann; ist Gott wirklich das absolute Sein — und das erfordert eben sein Begriff —, so muss er sich bewusst gewollt haben als den Ur-Guten oder das Ur-Gut.

Die Philosophie kann aber von sich allein aus nur diese formale Aussage thun, dass Gott der absolute Freiheitswille sei; über die Beschaffenheit und den Inhalt desselben kann sie nichts wissen, sondern ist gewiesen an eine Selbstoffenbarung Gottes in einer Heilsgeschichte. Gleichwohl ist es auch für die Religion von höchstem Wert, diese rein formale Aussage über Gottes Wesen von der Philosophie zu empfangen, weil alles Gute nur dann eine in sich selbst ruhende sittliche Würdigkeit hat, wenn es als solches völlig frei von Gott gewollt ist. Alle Güter besitzen nur dann ihren wahren und bleibenden Wert, wenn sie ihre Einheit finden in Gott als dem höchsten Gut und wenn wieder dieses Gut durch Selbstbestimmung besteht. Das schlechthin höchste Gut kann aber nur ein solches Wesen sein, welches seiner selbst und alles Seienden vollkommen mächtig, d. h. absolut frei und bewusst ist. Wenn die geoffenbarte Religion gipfelt in dem Satze: Gott ist die Liebe, so muss sie also doch von der Philosophie die Wahrheit entnehmen, dass diese Liebe oder Gnade nur dann eine unbedingt sichere ist, wenn sie auf einer Urthat der göttlichen Freiheit beruht.

Wenn wir vermöge des uns einwohnenden Sittengesetzes dessen unmittelbar und unentrinnbar gewiss sind, dass die Idee des Guten uns unbedingt verpflichtet und zugleich den höchsten Wert, das höchste Gut für uns darbietet, so muss Gott selbst die dem Sittengesetz zu Grunde liegende Idee des Guten als eine vollkommen verwirklichte sein, und zwar verwirklicht vermöge seines Freiheitswillens. Das ist eben das, was wir mit der menschlichen Vorstellung der „Person“ ausdrücken; es ist dasselbe, was die Religion in den Satz kleidet: Gott ist der absolut Heilige, er ist die vollkommene Liebe. Es ist selbstverständlich, dass diese Liebe nicht wie ein menschliches Gefühl entstehen und bestehen kann; sie ist unendlich mehr als ein

solches. Sie ist schlechthin vernünftiger, nur das Gute bezweckender und bewirkender Wille; sie ist ewig sich selbst treu bleibende Freiheit. Nur so trägt sie die Bürgschaft ihres ewigen Bestandes in sich, nur so kann sie unbedingtes Vertrauen (Glauben) in alle Ewigkeit beanspruchen. Die Liebe (oder Gnade) Gottes ist der Freiheitswille welcher das Heil jedes gottebenbildlichen Geistes will als die Einheit von Freiheit und Seligkeit.

Nun aber darf dieser göttliche Freiheitswille nicht erst durch etwas Nicht-Göttliches oder Ausser-Göttliches in Thätigkeit versetzt werden, weil er dadurch verendlicht werden würde. Er muss sich vielmehr von Ewigkeit her bethätigen an etwas, was nicht er selbst ist, wohl aber in Gott einen Gegensatz zu ihm bildet. Er kann weder mit sich selbst allein bleiben, denn sonst wäre er gegenstandslos, noch auch kann er aus dem reinen Nichts etwas hervorbringen. Er bedarf also eines Objektes, welches nicht ausser, sondern in Gott liegen muss. Es ist ferner nötig, dass der absolute Freiheitswille nicht mit dem leisesten Schatten von Willkür oder Blindheit behaftet sei; dass er nichts Triebartiges an sich habe, sondern reiner Wille sei. Es müssen daher in Gott selbst ewige Wahrheiten oder Gesetze vorangehen, an welche er gebunden ist; insofern die Summe dieser denknotwendigen Urwahrheiten zunächst nur als ideelle Möglichkeit allem wirklichen Dasein in Gott vorangeht, können wir sie als Daseinsmöglichkeit bezeichnen. Nur das, was kraft dieser ewigen Wahrheiten überhaupt möglich ist, kann durch den Freiheitswillen wirklich werden. So sind in Gott Notwendigkeit und Freiheit zu einer mystischen Einheit verbunden, welche alles menschliche Vorstellen übersteigt.

Es kann aber der göttliche Wille diese Wahrheiten als ein ewig starres, nur sich selbst gleiches Sein nicht unmittelbar ergreifen und verwirklichen. Er muss gleichzeitig mit ihnen etwas Werdendes, etwas Flüssiges oder Bewegliches in Gott zur Voraussetzung haben. So bilden die ewigen Wahrheiten als ein Sein und die ewig quellende Gestaltenwelt als ein Werden gemeinsam die Voraussetzung für den Willen; in ihrer gegenseitigen Durchdringung oder auch als Gegenstücke bilden sie das erste Glied eines Gegensatzes, dessen zweites Glied eben der Freiheitswille ist. Die allgemeinen Wahrheiten finden zunächst eine individuelle Verwirklichung innerhalb der göttlichen Gestalten- oder Formenwelt, welche unaufhörlich in vollendeter Schönheit und unermesslicher Fülle in Gott emporquillt. Eben

diese Ausgestaltung der ewigen Wahrheiten in Gott zu einem Reich von Formen nennen wir die Natur in Gott.

Sie ist die Thätigkeit der göttlichen Vernunft-Phantasie, sie entsteht noch nicht durch ein eigentliches Schaffen, sondern nur durch ein Zeugen; sie ist eine innergöttliche Lichtwelt, ein unermessliches Quellen von Besonderheiten in Gott, welche die Urbilder der im Universum vorhandenen und noch zu verwirklichenden Formen sind. Diese innergöttliche Lichtwelt übertrifft an Quantität und Qualität das im Weltall realisierte Dasein noch unendlich; aber aus ihr entnimmt doch der göttliche Wille alles dasjenige, was zur Entwicklung des kreatürlichen Daseins innerhalb des Universums dienen kann. Der bewusste göttliche Freiheitswille hält diejenigen Gestalten fest, welche ihm für die Verwirklichung seiner Zwecke als die geeignetsten erscheinen, und giebt ihnen dann zur rechten Zeit und am rechten Orte das kreatürliche Dasein. Er kann also sowohl vermöge seiner eigenen Natur wie auch vermöge seines gegenständlichen Materials (der innergöttlichen Natur) nur die beste aller möglichen Welten hervorbringen, den Begriff Welt hier im Sinne des Universums genommen. Erst alle einzelnen stofflichen Welten und alle Reiche der Himmel zusammen geben ein Bild der göttlichen Natur und des göttlichen Freiheitswillens in Bezug auf die Kreatur.

Wenn wir die Auswirkung der göttlichen Vernunft-Phantasie als die Natur in Gott bezeichnen, so thun wir dies darum, weil auch die stoffliche oder leibliche Substanz zwar nicht ihren unmittelbaren Quell, wohl aber ihr Gegenbild in Gott selbst haben muss. Gott hätte nicht den Stoff hervorbringen können, wenn dieser das Gegenteil seines Wesens, etwas ihm völlig Fremdartiges, wäre; auch die Materie muss in Gott ein Analogon haben. Wie diese innergöttliche Leiblichkeit die Vorbedingung und das Urbild der Materie im Universum sein kann, werden wir uns nie vorstellig machen können; jedenfalls aber müssen wir uns das, was wir Materie nennen, als eine vorübergehend festgewordene Verbindung von unsichtbaren Kräften denken und über die stofflichen Uratome zu metaphysischen in Gedanken noch hinausgehen.

Das was wir als Kräfte bezeichnen, hat doch etwas Geistartiges und insofern der innergöttlichen Natur Verwandtes. Der Begriff der Kraft ist der Einheitspunkt für Gott und die kreatürliche Natur Sowie in Gott selbst der Gegensatz von Freiheitswille und Vernunft-

Phantasie (Natur) zur Einheit der Person verbunden ist, so kann auch der höchste Zustand der geschaffenen Geister nur in der Einheit von Freiheitswille und Vernunft-Phantasie bestehen. Die endliche Begrenzung aber der Kreatur setzt in alle Ewigkeit eine Leiblichkeit als Erscheinungsform der Kreatur voraus. Je mehr der Wille wahrhaft gut wird, um so feiner auch muss die ihm entsprechende Natur oder Leiblichkeit sein. Der Endzweck der kreatürlichen Schöpfung kann im ganzen Universum kein andrer sein als der, dass das Verhältnis, welches in Gott ursprünglich zwischen Natur und Freiheit besteht, sich abbildlich in endlichen Wesen wiederhole. Deshalb ist organisierte Leiblichkeit der Naturboden jedes persönlichen geistigen Ichs; und in alle Ewigkeit wird eine „wiedergeborne“ Leiblichkeit (Natur) mit einem „wiedergebornen“ Geist zur Einheit von kreatürlichen Personen verbunden sein müssen.

So wenig nun wie die ewige Gesetzmässigkeit in aller Herrlichkeit der innergöttlichen Natur ohne die in ihr ruhenden ewigen Wahrheiten zu begreifen wäre, so wenig kann die Schöpfung der kreatürlichen Welt ohne die vorangehende innergöttliche Natur verständlich werden. Gott existiert an sich, als Ganzes auf unbeschränkte Weise — er ist absolut; da das Unbeschränkte aber zunächst logisch das Beschränkte, das Unendliche das Endliche, das Qualitative das Quantitative als seinen Gegensatz voraussetzt, so ist mit Gottes Unbedingtheit oder qualitativer Unendlichkeit zugleich das Existieren in lauter Beschränkungen oder Formen gegeben. Eben dieses Existieren nennen wir die Natur in Gott. Da dieselbe nur einen Teil des ganzen göttlichen Wesens ausmachen kann, so thut sie auch der Absolutheit keinen Eintrag, sondern hilft einen in sich lebendigen absoluten Geist mit begründen. Die Natur in Gott ist das aus dem Allgemeinen entwickelte Besondere: das Allgemeine ist in dem Einzelnen gegenwärtig wie die Substanz in dem Wesen, und alles Einzelne wird unter sich verbunden durch die Einheit der Begriffe, Ideen und Gesetze, welche allem Besonderen logisch, aber nicht real vorangehen muss. Die ewigen metaphysischen Urwahrheiten, die allgemeinen Formen der Zahl, des Raumes und der Zeit, müssen mit individuellem Leben erfüllt werden, müssen in einzelnen Formen zur Erscheinung kommen. So kehren alle Urbegriffe für ein göttliches Auge irgendwie in jedem Dinge wieder, weil eben alles Einzelne nur die Auseinanderlegung des Allgemeinen ist. So muss auch

das Unbewusste erfüllt sein mit den Bestimmungen der Zahl, des Raumes und der Zeit, um eine Ausgestaltung zur „Natur“ in Gott zu ermöglichen.

Nun aber ist es von grosser Tragweite, dass nur vermöge des Dualismus in Gott die Natur nicht die endlose Wiederholung eines und desselben Inhaltes sei; sie ist vielmehr gegenüber dem Willen insofern ein selbständiger Faktor, als sie die schöpferische Erzeugung eines ideell ewig Neuen gewährleistet. Gleichwohl muss auch dieses Neue eine Grundbeziehung festhalten zu dem, was in dieser Natur das Höchste ist. Um einheitliche Natur sein zu können, muss diese Natur ein Haupt haben; alle einzelnen Formen müssen hinstreben zu Gestalten, und alle Gestalten zu einer Urgestalt, in welcher die Idee des kreatürlichen Daseins am vollendetsten ausgedrückt ist. So drängt das die innergöttliche Natur beherrschende Individualitätsprinzip zum Persönlichkeitsprinzip hin, aber wohl verstanden: nur zum Prinzip, und zwar zu dem allen endlichen Personen vorausgehenden Prinzip. Eine lebendige Person kann nur durch die Vereinigung von Natur und Freiheit zu stande kommen, sie ist inhaltlich ein unendlich höheres Leben als die blosse Urgestalt des Persönlichkeitsprinzips.

Persönlichkeit in demselben Sinne, wie die aus dem „Haupte“ der innergöttlichen Natur abgeleiteten endlichen Personen kann der ganze, absolute Gott nimmermehr sein, denn sonst würde der Begriff der Begrenzung und also Verendlichung in ihn hineingetragen werden. Der ganze Gott kann Persönlichkeit nur in dem Sinne sein, dass wir in reale Lebensgemeinschaft mit ihm allein durch die Vermittelung eines solchen Menschen gelangen können, welchem jenes Persönlichkeitsprinzip, jenes Urbild des Menschen, als Naturanlage von Haus aus einwohnte. —

Der Freiheitswille in Gott ist etwas Qualitativ-Unendliches, etwas in sich Einfaches, was nicht wiederholt werden kann; hingegen der Inhalt der innergöttlichen Natur besteht aus einer Welt von Formen, welche sehr wohl aus einem ideellen in ein reales Dasein übergeführt werden können. Mit dem Begriff der Form, der Gestalt, ist aber zugleich der Begriff der Begrenzung, der Leiblichkeit und Endlichkeit gegeben, damit aber auch die Möglichkeit zu einem Übergang in das kreatürliche Dasein. Deshalb kann der Inhalt der göttlichen Natur in der Schöpfung des Universums teilweise abgebildet werden; ein solcher Inhalt aber muss in Gott selbst der materiellen

Welt vorangehen, weil der göttliche Wille nicht aus dem reinen Nichts diese Welt hervorbringen konnte. Das wäre ein Widersinn, über den selbst Gott nicht hinwegkommen könnte. Wenn ferner dem Universum das Entwicklungsprinzip zu Grunde liegt, so wäre letzteres unmöglich, wenn Gott nur als starres reines Sein existierte, und nicht in sich selbst ein Prinzip des Werdens hätte; Gott vermag nur das, was in ihm selbst in einem ewigen Werdeprozess begriffen ist, einem kreatürlichen Entwicklungsprozess zu übergeben. Er kann aber niemals seine ewigen Wahrheiten oder seinen Freiheitswillen einer solchen Umbildung unterwerfen, denn hier ist er unveränderlich, erhaben über jede Entwicklung. Gott ist wohl als das schlechthin vollkommene ewige Leben in einem ewigen Selbsterzeugungsprozess begriffen, doch kann er niemals aus einem unbewussten Urgrund zu einem bewussten Dasein sich emporringen. Jener Selbsterzeugungsprozess soll nur bedeuten, dass auch in Gott der bewusste Geist (der Freiheitswille) den unbewussten (die Natur) zur Voraussetzung hat, und dass Gott aus der Urnotwendigkeit, welche schon im Begriff des absoluten Seins selbst liegt, eine sittliche Notwendigkeit macht, d. h. sich zu dem bestimmt, was wir „Person“ nennen.

Es kommt nun aber alles darauf an, dass die Voraussetzung des göttlichen Willens, die Natur, in sich selbständig ist, nicht irgendwie vom Willen verändert oder gar einmal verschlungen werden kann. Nur dann, wenn der Gegensatz zwischen Natur und Freiheit, zwischen unbewusstem und bewusstem Geist, zwischen Denken und Wollen auch in Gott ein realer ist: nur dann ist der Begriff der Selbstbeschränkung schon in Gott und für Gott die Möglichkeit einer Weltschöpfung gegeben. Da in dem Gegensatz von Natur und Freiheit ein Glied durch das andere und mit dem andern besteht, so kann innerhalb der Natur, also auch innerhalb des Universums als ihres Gegenbildes, nichts geschehen, was nicht zugleich zum Freiheitswillen in Beziehung gesetzt würde. Der Inhalt der unbewussten Natur muss stets dem Freiheitswillen übermittelt werden, gleichviel ob wir uns die Art dieser Mitteilung vorstellen können oder nicht. Allerdings wirkt „der Geist Gottes“ innerhalb der kreatürlichen Welt als ein „unbewusster“. Da aber diese Welt nur ein teilweises Gegenbild der innergöttlichen Natur ist, so kann in ihr nichts geschehen, was nicht vom Teil aus dem Ganzen, dem absoluten Gotte,

zugeführt würde. Ein Teil, welcher nicht in lebendigster Wechselbeziehung zu dem Ganzen stünde, wäre ein Widerspruch in sich selbst.

Diese innergöttliche Natur ist quantitativ grösser als der Freiheitswille, letzterem aber gebührt der qualitative Vorrang. Die Natur in Gott äussert sich als ein unbewusstes Zeugen, der Freiheitswille aber als ein bewusstes Schaffen. Dieses unbewusste Zeugen ist ganz dasselbe, was Kant intuitiven Verstand oder Schelling intellektuelle Anschauung genannt hat. Dieses schauende Denken oder Zeugen reicht wohl aus, um allen Inhalt des Universums und noch weit mehr als diesen hervorzubringen in Bildern; aber es genügt nicht, um die denkbar höchste Form des persönlichen Lebens, um persönliche Freiheit zu ermöglichen, denn niemals kann letztere aus der Natur sich entwickeln, sondern die Anlage zu ihr muss als etwas Ursprüngliches gesetzt sein. Dies vermag nur der göttliche Freiheitswille selbst. Und sowie in Gott selbst die der Vernunft-Phantasie entquellenden Bilder in sich keine ewige individuelle Dauer haben, sondern durch immer neue Gestalten verdrängt werden, wenn der göttliche Wille sie nicht fixiert: so sind auch wir Menschen keiner persönlichen, sondern nur einer individuellen Unsterblichkeit fähig, solange wir nur vorübergehend fixierte Bilder der göttlichen Vernunft-Phantasie (des unbewussten Geistes) sind. Nur der Freiheitswille (Liebeswille, Gnadenwille) in Gott vermag uns ewige persönliche Dauer zu sichern; aber auch er kann es nur dann, wenn wir unsere als Anlage mitgegebene Gottesebenbildlichkeit durch einen persönlichen Freiheitsprozess zur unverlierbaren Wirklichkeit erheben.

Während der Inhalt der innergöttlichen Vernunft-Phantasie mit Naturmacht, d. h. unwillkürlich emporquillt, so ist der Freiheitswille einer bewussten Verknüpfung von Zwecken im Dienste eines obersten Zweckes und eines höchsten Gutes fähig. Er allein hat die Kraft, diese Zwecke durchzusetzen und das höchste Gut zu realisieren. Die innergöttliche Natur mit ihrem Bestand der ewigen Wahrheiten bildet den Gegensatz zum Willen, das Objekt für den Willen; erst durch diesen Zusammenschluss von zwei Gliedern eines Gegensatzes kommt dasjenige Leben Gottes zu stande, welches wir als ein persönliches zu bezeichnen pflegen. So bildet auch in Gott der „konkrete Monismus" das erste Glied jenes Gegensatzes, welchen wir Dualismus nennen. Das erste Glied weist über sich selbst hinaus auf ein qualitativ höheres Glied, auf die qualitativ höchste Form der einen

göttlichen Urkraft; umgekehrt weist das zweite Glied zurück auf den innergöttlichen Gegenstand seiner Bethätigung. Dieser Wille in Gott ist rein geistig, und geht nicht irgendwie aus der Natur hervor; er bildet darum das notwendige Gegenglied zu ihr, sodass sie erst beide zusammen in Einheit mit dem Urgrund oder Gemüt die Vollkommenheit Gottes ausmachen.

Gott kann nun das Denken seines Denkens für sich allein in das Unendliche fortsetzen, und seine Phantasie vermag eine unermessliche herrliche Gestaltenfülle zu erzeugen. Er kann das nicht bloss, er muss es auch vermöge der inneren Notwendigkeit seines Wesens. In diesem Teile Gottes, in der Natur oder dem unbewussten Geiste, fallen Denken und Wollen zusammen; oder richtiger ausgedrückt: sie verhalten sich als blosse Gegenstücke. Was er da denkend erschaut, das will er auch. Nur kann man dieses „Wollen" noch nicht dem eigentlichen Freiheitswillen an die Seite stellen. Der Freiheitswille muss in Gott real unterschieden sein von jenem sogenannten Wollen, welches logisch auch dem Denken und der Phantasie zu Grunde liegen muss. Ist dieser Freiheitswille in Gott nicht real als Glied eines Gegensatzes unterschieden von dem schauenden Denken der Vernunft-Phantasie, so ist jede Theodicee unmöglich; denn dann muss auch das Böse der Kreatur irgendwie auf Gott zurückgeführt werden. Wird dieser Freiheitswille nicht real von der Vernunft-Phantasie unterschieden, so ist eine wirkliche Geschichte innerhalb der Menschen- und Geisterwelt unmöglich. Dann bleibt nur ein ewiger Werdeprozess Gottes übrig, in welchem die sogenannte Welt eine blosse Erscheinungsform, ein blosser Bestandteil, eine blosse Funktion Gottes ist. Ist aber das, was wir Geschichte nennen, nur eine Summe von Naturprozessen verschiedener Ordnung, so kann auch von einem Reiche der Freiheit (oder Reiche der Liebe = Reich Gottes) nicht mehr die Rede sein.

Für sich allein weiss sich Gott nur als die Einheit der Vernunft-Phantasie mit seinem Gemüt-Willen. Für sich allein hat er keine Zwecke, bedarf er keiner Güter, hat er keine Verpflichtungen, ist er überpersönlich und übersittlich. Die Thatsache der Weltschöpfung aber beweist, dass er auch Zwecke und Ziele haben muss, denn um seiner selbst willen brauchte er die Welt nicht zu schaffen; ihm allein war das Zurückgreifen des Willens auf die Natur und die ewigen Wahrheiten genug. Hat er aber Zwecke und Ziele für Andere, so kann er nur die der Kreatur möglichen höchsten Ziele wählen und

die denkbar besten Mittel zur Erreichung dieser Ziele anwenden. Nun giebt es für Gott nichts Höheres als dies: das was in ihm selbst sozusagen den Gipfel seines Wesens bildet, den Freiheitswillen, in ebenbildlichen Kreaturen noch einmal als Anlage zu setzen. So entsteht die Möglichkeit, dass sein in sich einfacher Freiheitswille sich nach aussen ähnlich vervielfältigt oder bereichert, wie dies die göttliche Natur in sich selbst thut. Das Setzen aber von zahllosen, unter sich und mit dem göttlichen Willen übereinstimmenden Willen bedeutet: einen höheren Grad von Realität herbeiführen, als die blosse Idealität der „Natur" dies vermag.

Alles was der menschliche Geist gegenständlich erfassen soll, muss eine Form, eine Selbstbegrenzung haben. Form aber ist nur erstarrte Bewegung, nur die selbstgezogene Grenze eines Kraftmittelpunktes. Will daher der Geist wirklich etwas erfassen und aufnehmen, so muss er die einer Form ursprünglich zu Grunde liegende Bewegung in sich selbst wiederholen. Alles was der Geist sich anzueignen vermag, muss sein Gegenbild irgendwie (mittelbar oder unmittelbar) in der Natur haben. Das ist deshalb möglich, weil sowohl der ganze Besitz des menschlichen Geistes wie der ganze Reichtum der Natur sich in formaler Beziehung zurückführen lässt auf verhältnismässig wenig Urelemente. Aber auch Gott, wenn er die Formen seiner Welt wirklich gegenständlich erkennen will, muss in sich selbst einen realen Gegensatz haben. Brächte er es nur zum blossen Gegenbild oder Gegenstück seiner selbst (also monistisch), so vermöchte er nicht, die Welt als eine real ihm gegenüberstehende zu erkennen, so könnte auch sein Wille nicht einen realen Gegensatz endlicher Willen zu sich gelten lassen. Nur dann, wenn in Gott selbst dieser Gegensatz als ein realer besteht, vermag Gott auch in seinem Denken schöpferisch zu sein, in schauendem Denken ewig neue Formen zu erzeugen. Ist Gott aber nicht frei, so kann er in alle Ewigkeit immer nur denselben Inhalt unter wechselnden Formen denken; dann bleibt das Quantum seiner Vernunft ebenso konstant wie die Kräftesumme der irdischen Natur. Ist Gott nur unbewusster Geist, so vermag er auch in alle Ewigkeit nur den Inhalt seiner „Natur" zu denken und zu wollen; ist er aber auch bewusster Geist, so vermag er, weit über alle Metaphysik der Engel und Menschen hinaus; sich selbst als ein „Ding an sich" zu erzeugen, von welchem die Kreatur nicht einmal zu stammeln fähig wird. Aber diesem „Ding an sich"

des vollendeten göttlichen Wesens muss das „Ding an sich" der göttlichen Substanz unmittelbar einwohnen.

Die in den Gestalten der innergöttlichen Natur existierenden Beschränkungen sind dies durch Notwendigkeit; ein absoluter Freiheitswille aber ist an sich schrankenlos. Beschränkt nun dieser Wille sich selbst, d. h. hält er seine Kraft in sich selbst zurück — und das kann er, weil er das Gegenstück des göttlichen Gemütes ist, — so ist doch solch eine relative Passivität innerhalb der höchsten Aktivität etwas unendlich Höheres als alle Beschränkungen oder Formungen durch Naturnotwendigkeit. Die Gestalten innerhalb der göttlichen Natur tragen vermöge der ihnen anhaftenden Beschränkung den Charakter des Endlichen an sich; hingegen der absolute Freiheitswille bleibt auch in seiner Selbstbeschränkung unendlich, weil seiner selbst vollkommen mächtig, weil ruhend auf dem göttlichen Gemüt. Insofern er sich beschränkt zu Gunsten anderer endlicher Teil-Willen, leidet er nicht unter einer ihm von aussen gezogenen Grenze, sondern er bekräftigt nur sein eigenes Wesen. Freiheitswille wird er in Wirklichkeit erst dann, wenn er freien Willen sich gegenübersetzt, ebenso wie Liebe ohne Gegenliebe, ohne ein Verhältnis von Ich und Du, unmöglich ist. Der göttliche Wille kann einem kreatürlichen Willen nicht nachgeben innerhalb der eigentlichen Machtsphäre der Gottheit, wohl aber in der Annahme oder Verwerfung des qualitativ höchsten Gutes: des Heils, der göttlichen Liebe oder Gnade. Im Begriff der Liebe selbst liegt es, dass sie nicht erzwungen, sondern nur frei gegeben werden kann; eine menschliche Gegenliebe aber zu Gott ist ohne vorangehenden Glauben unmöglich. Die göttliche Machtsphäre kann nicht vergrössert oder verringert werden, wohl aber kann der göttliche Wille durch die Selbsteingliederung von Teil-Willen eine reichere Organisation gewinnen. Wenn es nicht missverständlich wäre, so würden wir sagen: Gott erlangt durch das Zusammenschliessen mit ebenbildlichen, kreatürlichen Geistern eine innerlich reichere Freiheit; die Liebe oder Gnade in Gott erfährt gerade durch eine uns unbegreifliche quantitative Selbstbeschränkung eine qualitative Steigerung. Das gesamte Universum strahlt Gotte immer nur sein eigenes Werk zurück; hingegen ein Reich von freien persönlichen Geistern giebt ihm bewusst sein eigenstes Leben und damit gewissermassen eine Bestätigung und Erhöhung seines Wesens zurück.

Es ist hierbei völlig nebensächlich, ob wir uns das irgendwie vorstellig machen können; gerade dann, wenn wir das vermöchten, wäre Gott nicht absolut, sondern endlich. Es ist auch völlig müssig, das ungefähre Grössenverhältnis von zwei uns unfassbaren Faktoren bestimmen zu wollen. Indes dürfen wir uns vielleicht auf folgende Weise das Verhalten von Natur und Freiheit in Gott näher zu bringen suchen.

Das Universum, obwohl für unser Vorstellen ein unermesslicher Raum, muss gleichwohl endlich sein; ist dies der Fall, so hat es einen Schwerpunkt, um welchen es sich bewegt, welcher es beherrscht nach allen Dimensionen des Raumes. Die Schwerpunkte aller Sonnensysteme müssen eine gemeinsame Beziehung haben auf diesen Schwerpunkt des Universums. Dieser Schwerpunkt ist nicht substanziell greifbar oder messbar, und dennoch existiert er. Selbst innerhalb dieses stofflichen Universums giebt es Bewegungen, welche so schnell sind, dass sie alles menschliche Vorstellen übersteigen. Aber alle diese Bewegungen haben schliesslich eine Beziehung zum Schwerpunkt des Universums. Um wieviel mehr können und müssen die Geisterwelten einen solchen Schwerpunkt oder Mittelpunkt haben, von welchem aus und zu welchem hin eine schrankenlose Übermittelung stattfindet. Wäre dies aber möglich zwischen dem absoluten Geist und den kreatürlichen Geistern, dann erst recht zwischen dem unbewussten und dem bewussten Geiste Gottes oder zwischen seiner aussergöttlichen und seiner innergöttlichen Natur. Wir haben zwar keine Erfahrung davon, welchen Umfanges der qualitative absolute Geist bedarf, um absolut wirken zu können; immerhin dürfen wir darauf hinweisen, dass das Letzte, wobei wir ankommen, kleinste Kraftpunkte sind, oft unsichtbar oder sogar unmessbar, und dennoch wirksam.

Wenn nun das Universum trotz all seiner Endlosigkeit doch immer nur endlich, nicht aber unendlich sein kann, so muss es auch eine bestimmte Begrenzung haben, innerhalb deren sein Schwerpunkt an einer ganz bestimmten Stelle sich befindet. Ohne diesen Schwerpunkt würde keine Harmonie im Universum bestehen. Sollte er nun die Gleichgewichtslage aller Teile des Universums hervorbringen, so müsste er der Mittelpunkt eines Kreises sein. Da nun aber thatsächlich eine zwar harmonische, aber doch endlose Bewegung im Universum herrscht und diese Bewegung ein unaufhörliches Streben nach der Gleichgewichtslage ist, so muss das Universum die Form

eines Ovals oder einer Ellipse haben, in deren einem Brennpunkte dieser Schwerpunkt liegt. Nun besteht aber eine Ellipse aus dem geeinten Gegensatz eines grösseren und eines kleineren Teils. Der kleinere ist der qualitativ wichtigere, weil in dem Brennpunkte desselben der reale Schwerpunkt des ganzen Systems liegt, weil dort eine schnellere Bewegung herrscht als in dem grösseren. Was wir hier vom Schwerpunkt des Weltalls sagen, beobachten wir übrigens thatsächlich im Kleinen an den Doppelsternen. Auch sie bewegen sich um einen gemeinsamen Schwerpunkt, welcher wohl als ein wirkliches Etwas, aber nicht als Substanz existiert.

Analog diesem Schwerpunkt des Universums denkt sich Dante (im 28. Gesange des Paradieses seiner Göttlichen Komödie) das Centrum des die Welt und den Himmel durchwaltenden Gottes als Lichtpunkt, kleiner als das kleinste Sternlein und dennoch von unendlicher Leuchtkraft. Für ihn ist dieser unendlich kleine Lichtpunkt Gott, und alle Himmel sowie die ganze Natur lässt er von diesem Pünktchen abhängen.

Dasselbe Gesetz kehrt wieder in der Welt der Kunst. Der ideale Schwerpunkt eines aus Gegensätzen bestehenden architektonischen Organismus, der Grundgedanke eines ebenso aufgebauten Historienbildes, existiert thatsächlich, aber nicht als fassbare Substanz. In den vollendetsten Sonaten und Symphonien Beethovens sind die letzten Ausgangspunkte das Thema und das Gegenthema. Obwohl nun über die letzteren beiden der musikalische Grundgedanke noch hinausliegt und dieser als das verborgen wirkende Ganze nur ganz bestimmte Glieder eines Gegensatzes erlaubt oder fordert, so lässt sich doch diese Grundidee nicht greifbar machen, sondern kann als Ding an sich, als musikalische Ursubstanz nur gefühlt werden. Ebenso schwebt dem schaffenden Dichter eines dramatischen Dramas die dunkle Totalidee seines Kunstwerkes voran und beherrscht die beiden gegensätzlichen Hauptteile des Dramas; aber in die Substanz eines bestimmten Satzes lässt sie sich nicht kleiden.

Dasselbe Gesetz erscheint auch innerhalb des menschlichen Selbstbewusstseins. Das menschliche Ich erzeugt sich wohl in ununterbrochener Thätigkeit aus dem realen Gegensatze von Gemüt-Wille und Vernunft-Phantasie, oder bewusstem und unbewusstem Geist. So existiert es thatsächlich als idealer Einheitspunkt seines Inhaltes, aber nicht als eine seinem Gegensatz vorangehende oder zu Grunde liegende

Substanz. Der Ichpunkt liegt — rein logisch angesehen — noch über seinem Gegensatz hinaus, aber nicht als besondere, ablösbare Substanz. Das letzte, was uns erreichbar ist, sind die verschiedenen, für einander geordneten Wesenhaftigkeiten: Vernunft-Phantasie und Gemüt-Wille. Die Substanz selbst ist mit dem Wesen unmittelbar geeinigt; sie liegt als das Ding an sich wohl in dem Wesen, aber nicht hinter demselben oder zwischen beiden Wesenhaftigkeiten.

Mit diesem Satze haben wir das Urproblem und den Uranfang aller Philosophie ausgesprochen, und zwar aus folgendem Grunde. Es lässt sich nämlich die scheinbar verwirrende Mannigfaltigkeit der philosophischen Systeme auf zwei Hauptrichtungen zurückführen. Die eine stellt die verschiedenen Ausprägungen der monistischen Weltanschauung dar, die andere diejenigen der dualistischen. Der Monismus fängt an mit einem Dogma, der Dualismus stützt sich auf die kritisch bearbeitete Erfahrung.

Der Monismus behauptet nämlich, dass nur dann eine in sich übereinstimmende Erkenntnis der Wahrheit möglich sei, wenn allem Dasein eine Substanz zu Grunde liege. Da wo der Monismus seine reichste Durchbildung erfahren hat, bei Eduard v, Hartmann, sieht er in seinen Anfängen unserem Dualismus zum Verwechseln ähnlich. Gleichwohl besteht ein Unterschied von grosser Tragweite; worin liegt er?

Der Urbegriff, von welchem Eduard von Hartmann ausgeht, ist derjenige der Substanz; ihr legt er ein wirkliches, wenn auch ewig unveränderliches Dasein bei, während wir ihr nur ein Sein zuerkennen. Hat nun aber die all-eine Ursubstanz streng genommen allein wahrhaftes Dasein, so kann alles das, was wir gewöhnlich als die Welt bezeichnen (einschliesslich des Menschen), nur eine vorübergehende Erscheinungsform dieser Ursubstanz sein. Dann aber ist der Weltprozess nur ein Entfaltungsprozess der allein daseienden Ursubstanz, und dieser Entfaltung dienen die beiden Urformen ihrer Thätigkeit: Vernunft und Wille. Mögen dann immerhin diese beiden Urformen verschiedenen Wesens sein, sie sind immer Accidenzen d. h. vorübergehende, wechselnde Erscheinungsformen der all-einen Substanz.

Diesem Standpunkt gegenüber behaupten wir folgende Position. Soll der Weltprozess über den Entfaltungsprozess hinaus noch einen Erneuerungsprozess in sich aufnehmen, und soll er eine Steigerung von Welt zu Welt offen lassen; soll ferner eine Erfüllung des persönlichen Lebens mit unendlichem Gehalt und dadurch mittelbar eine Erhöhung

der göttlichen Seligkeit möglich sein: dann müssen die letzten Urfaktoren im unendlichen und im endlichen Geist einen realen Gegensatz von zwei verschiedenen Wesenhaftigkeiten bilden. Eine noch hinter denselben liegende Substanz könnte nur als eine unendlich ausgedehnte gedacht werden; sie liesse also nicht in sich selbst eine derartige Begrenzung oder Beschränkung zu, wie sie durch die verschiedenen Wesenhaftigkeiten — Gemüt-Wille und Vernunft-Phantasie — thatsächlich gesetzt ist. Nicht die Ursubstanz entlässt aus sich die wesentlich verschiedenen Faktoren des persönlichen Geistes, sondern die letzteren erheben die Substanz aus ihrem anfänglichen potenziellen Sein in das wirkliche Dasein: Substanz und Wesen zusammen erzeugen das absolute Leben.

Die Substanz Eduard von Hartmanns ist das starre, ewig unveränderliche Sein, an welchem etwas geschieht. Es kann aber durch solches Geschehen nicht zu einem bleibenden Ergebnis kommen, weil die Substanz und die verschiedenen Wesenhaftigkeiten nicht unmittelbar eins sind. Äusserlich erscheint der Hartmannsche Weltprozess als beherrscht vom Begriff des Werdens; in Wirklichkeit aber ist in ihm ausschlaggebend der Begriff des ewig unveränderlichen Daseins. Kann aber nur etwas an der Substanz geschehen, nicht aber in ihr, dann ist kein Erneuerungsprozess, keine qualitative Steigerung, keine wesenhafte Entwicklung der persönlichen Freiheit möglich, und zwar weder in Gott noch im Menschen. Sind Vernunft und Wille im Hartmannschen Sinne des Wortes nur die verschiedenen Thätigkeitsformen der all-einen Substanz, dann ist nicht ausgeschlossen, dass diese Thätigkeiten einmal sich erschöpfen oder in die starre Ruhe des uranfänglichen Daseins zurücksinken. Eben diese Möglichkeit aber halten wir fern, indem wir als das Uranfängliche den Gegensatz von wesensverschiedenen, ineinandergreifenden Faktoren setzen. Sind die Urfaktoren in Gott wesensverschieden, und stehen sie in proportionalem Verhältnis zu einander, dann kann in alle Ewigkeit das Leben in ihm nicht aufhören; und wenn nicht in ihm, dann auch nicht in den kreatürlichen Geistern, falls — — er die Liebe ist.

Fassen wir den absoluten Geist in erster Linie als reale, für sich seiende Substanz, so erreichen wir nicht den reinen Begriff der Absolutheit. Allmächtig, allwissend, allgegenwärtig kann Gott immer nur gedacht werden in Beziehung auf, im Verhältnis zu — etwas Nicht-

Göttlichem. Eben diese Beziehung aber verendlicht ihn irgendwie, macht ihn zu einer quantitativen Grösse, lässt seine Absolutheit nur als unendliche Ausdehnung erscheinen. Wahrhaft unendlich ist er nur dann, wenn er sich auf sich allein beziehen, in sich allein absolut thätig sein kann. Das aber vermag er nicht als endlos ausgedehnte Substanz, sondern nur als unendliche Kraft. Diese Urkraft muss geschieden sein in zwei wesensverschiedene Formen ihrer selbst, damit es in ihr zu einer ewigen und absoluten Thätigkeit kommt; aber der Einheitspunkt dieser beiden Urformen der Urkraft ist kein substanzieller, sondern ein ideeller: Gott hat wohl einen seinem Wesen vorangehenden Idealgrund, nicht aber einen Realgrund.

Es muss nun aber hier streng unterschieden werden zwischen dem, was die Philosophie, und zwischen dem, was die Religion über Gottes Wesen aussagen kann. Die Religion hat das allerhöchste Interesse daran, zu wissen, ob Gott die ewige Liebe oder Gnade sein könne und wolle; denn nur in diesem Falle ist ein unbedingtes Vertrauen von Seiten des einzelnen Menschen möglich, ist sein Heil in Ewigkeit gesichert. Die Philosophie kann ihr darüber keine Gewissheit geben. Die Philosophie vermag wohl von sich allein aus zu sagen: Gott muss sein eigenes Licht oder Auge sein, wenn der Inhalt seiner „Natur" für ihn existieren soll. Sein Freiheitswille muss sich zum Herrn über seine Natur machen; Gott muss als der Schöpfer und Erhalter der moralischen Weltordnung um sich und seine Zwecke selbst wissen, und dabei sich unterscheiden von allen seinen Thätigkeiten und Werken. Die Philosophie kann sogar sagen, dass Gott an seiner Schöpferthätigkeit und deren Ergebnissen ein Wohlgefallen habe; nur Eins kann sie nicht: sie kann nicht beweisen, dass jeder einzelne Mensch Selbstzweck sei! Der Gedanke, dass Gott in alle Ewigkeit jeden ihm ebenbildlichen persönlichen Geist (als Vater) lieben will, ist so riesengross, ragt so sehr über alles menschliche Denken empor, dass er nur dann freudig geglaubt werden kann, wenn Gott selbst ihn den Menschen eingeflösst und als wahr bezeugt hat. Gott muss durch eine in sich zusammenhängende Reihe von geschichtlichen Offenbarungsthaten, durch auserlesene Werkzeuge, insbesondere durch einen vollkommen gottinnigen Menschen, für jeden, welcher überhaupt sehen will, es klar gemacht haben, dass er die ewige Liebe oder Gnade für jeden Einzelnen ist.

Mit dem Inhalte dieser göttlichen Offenbarungsthaten hat es die Religion zu thun; der Glaube ist das menschliche Organ, welches den Grundgehalt dieser Offenbarungsthaten ergreift und von neuem innerlich erlebt. Ein Glaube ohne den Inhalt historischer und gegenwärtig innerlicher Gottesthaten ist ein in der Luft schwebender und zerfliessender Idealismus, welcher nur seine eigenen Spiegelungen verehrt. Wohl kann der Glaube einer einzelnen wahrhaft frommen Persönlichkeit im Stadium seiner Vollendung der geschichtlichen Vermittelungen als solcher entbehren und ein unmittelbares Verhältnis zu Gott haben; der Glaube aber einer Gesamtpersönlichkeit, einer Kirche, muss stets den ganzen Inhalt des Glaubens und die inneren Zusammenhänge dieses Inhaltes umfassen und beherrschen, und darf sich niemals loslösen von seinen geschichtlichen und kultischen Vermittelungen.

Religion und Philosophie sind aber darin einig, dass Gottes Selbstbezeugungen nur da verstanden werden können, wo die sittlichen und intellektuellen Voraussetzungen dafür vorhanden sind: Gott kann nur durch seinen eigenen, weil allein ihm kongenialen Geist begriffen werden, Gott kann sich nur dem Vertrauen und Gehorsam als die absolute heilige Liebe und Freiheit erweisen. Auch darin stimmen Philosophie und Religion überein, dass Gott über die Natur nur herrschen, die persönlichen Geister aber nur regieren kann. Im Menschen findet das umgekehrte Verhältnis statt. Er ist beschränkt nach all den Seiten hin, wo er mit der Natur und Geschichte zusammenhängt; aber er ist frei gegenüber dem göttlichen Liebewillen. Es ist das Majestätsrecht des Menschen, es ist seine furchtbar erhabene Grösse, sich gegenüber seinem Heil, gegenüber dem höchsten Gut, annehmend oder ablehnend verhalten zu können.

Endlich auch stimmen Philosophie und Religion überein in den Sätzen, welche das Verhältnis von Natur und Freiheit feststellen. Formal sind die Gesetze der Natur und der Freiheit — des unbewussten und des bewussten Geistes — einander ähnlich, vielleicht gleich; inhaltlich aber sind sie wesentlich von einander verschieden, verhalten sie sich wie Quantität zur Qualität. Soweit es sich um den unbewussten Geist (die theoretische Vernunft) handelt, muss es auch Naturgesetze des geistigen Lebens geben, denn sonst würde die Vermittelung zwischen der äusseren Natur und unserem bewussten Geiste fehlen. Auch hier gilt es, dass nur auf dem Grunde der Natur sich die Freiheit erheben kann. Ist aber die Freiheit einmal wirklich zum

Durchbruch gekommen, so dürfen die Gesetze der Mathematik und Logik auf sie nicht angewendet werden. Hier gelten nur noch die Gesetze einer Metaphysik, welche über alle quantitativen Bestimmungen hinausliegt. Die Gesetze der Mathematik und Logik sind nur anwendbar auf quantitative Grössen. Wir werden niemals auf dem Wege der blossen Erweiterung und Steigerung unseres Wissens in die Welt der Freiheit gelangen; wir werden auch nicht den Menschen von der Welt aus, sondern die Welt vom Menschen aus erklären dürfen.

Während nun aber Religion und Philosophie formal in all diesen Bestimmungen einig sind oder sein können, so sind sie material weit von einander verschieden. Die Religion muss vermöge ihrer Mittel und Zusammenhänge im stande sein, dem Menschen die Kraft zu einer persönlichen Freiheitsentwickelung einzuflössen und dadurch ihn weit über das blosse Gesetz „Du sollst“ zu erheben. Vermag sie das nicht, so ist sie nichts weiter als eine in religiösen Formeln sich bewegende Philosophie. Dieser Realismus der göttlichen Kraftmitteilung ist der springende Punkt, das Wesentliche, das Grundmysterium in der Religion. Allerdings kann diese Gotteskraft nur auf sittlichem Wege angeeignet und verarbeitet werden; aber sie selbst kann nie durch den Menschen erzeugt, sondern nur von ihm empfangen werden. Die Stufe des bewussten Geistes ist auch darum die höhere, weil jeder Freiheitsakt die Einheit von Sollen und Sein darstellt, während in jeder Thätigkeit des unbewussten Geistes das Erkennen vorherrscht, wenn auch bald in der niederen Form des reflektierenden, bald in der höheren des schauenden Denkens. Wenn Kant nicht bloss die praktische, sondern auch die theoretische Vernunft auf die Freiheit gründet, so ist das insofern echt protestantisch, als auch die menschliche Vernunft (in der Sprache der Kirche: das innere Zeugnis des heiligen Geistes an die Vernunft) die letzte entscheidende Instanz der Wahrheit für den einzelnen Menschen ist, während allerdings die Gemeinschaft sich gründen muss auf einen Zusammenhang von historischen Thatsachen besonderer Art. Das ist kein Widerspruch, denn die objektive Vernunft der Thatsachen und die subjektive Vernunft des Einzelnen sind für einander berechnet, ergänzen sich als Glieder eines Gegensatzes.

Freilich muss diese Vernunft des Einzelnen wirklich spekulative Vernunft und nicht bloss kritischer Verstand sein, denn jede Wahrheit der spekulativen Philosophie ist ebenso mystisch in ihrer Art, wie der Inhalt des religiösen Glaubens. Die spekulative Vernunft leistet nur

dann ihr Höchstes, wenn sie mit dem Willen — der unbewusste Geist mit dem bewussten — zusammenwirkt. Allein die spekulative Vernunft vermag die im Sittengesetz unmittelbar gegebene Urthatsache der sittlichen Freiheit in Einklang zu bringen mit der Welt der Erfahrung; nur soll sie hierbei weder sich selbst noch diese Welt verabsolutieren. Sie soll nicht eine bloss ideelle oder auch ideale, d. h. nur im Denken vollzogene Versöhnung an die Stelle einer realen, geschichtlich bewirkten Erlösung setzen; sie darf auch nicht die einfache Erhabenheit des Inhaltes der praktischen Vernunft zurückdrängen zu Gunsten des Reichtums der Natur und der Kultur; sie soll endlich nicht die natürliche oder metaphysische Einheit des menschlichen Geistes mit Gott verwechseln mit der durch eine sittlich-religiöse Umwandlung erworbenen Einigung.

Der rechtfertigende Glaube ist darum das Grundprinzip der Reformation, weil er der Zusammenschluss von Natur und Freiheit in religiöser Form ist. Der Glaube, d. h. der freie Wille des Menschen schliesst sich zusammen mit einer höheren Naturordnung, in welcher das sogenannte Wunder die Regel ist. Der Glaube erkennt eine in sich zusammenhängende Reihe von Gottesthaten als den Gesamtwillen Gottes zum Heile des Menschen an, und erlebt diese objektiven Thaten noch einmal in subjektiver Form. Der rechtfertigende Glaube führt den Beweis, dass nicht die erkennende, sondern die handelnde Vernunft die höhere Geisteskraft im Menschen sei, weil die erkennende Vernunft Gott nur zu ihrem Gegenstand, die handelnde aber zu ihrem Inhalt oder Leben macht. Der rechtfertigende Glaube geht von der Voraussetzung aus, dass alles, was persönlichen Wert für uns haben, persönliches Eigentum bleiben soll, durch unseren Willen, unsere Freiheit erworben werden müsse, dass alles Wissen um Gott noch kein Leben in Gott und mit Gott sei.

Die handelnde Vernunft trägt ebenso wie der rechtfertigende Glaube schon in sich selbst einen Gegensatz, nämlich den von Wille und Sittengesetz, während die bloss denkende Vernunft nur das Subjekt zu einem ihr von aussen gegebenen Objekt ist. Offenbar aber ist es etwas Höheres, Subjekt-Objekt in sich selbst, in sich allein zu sein, als Subjekt-Objekt erst durch den Hinzutritt von etwas Fremdem, Äusserem zu werden. Dieser in der praktischen Vernunft ursprünglich gegebene Gegensatz ist aber darum vom höchsten Wert, weil der innerste Kern der Persönlichkeit zugleich das Allgemeinste ist; das

innere Objekt des Willens, das Sittengesetz, ist zugleich die oberste Instanz des Einzelnen wie der Menschheit, wenn auch die Grade und Formen dieses Gesetzes verschieden sein mögen.

Es sei erlaubt, von hier aus die kirchliche Lehre von der Dreieinigkeit und von der Person Jesu Christi wenigstens noch zu streifen, da sie viel umstrittene Dogmen enthält. Sieht man nämlich genauer zu, so dreht auch hier der Kampf der Geister sich um das Verhältnis von Natur und Freiheit, des unbewussten zum bewussten Geist.

Was zunächst die kirchliche Dreieinigkeitslehre anlangt, so ist seit den Tagen der altgriechischen Kirche bis herab auf die jüngste Vergangenheit ausserordentlich viel spekulative Kraft darauf verwendet worden, eine innergöttliche Dreieinigkeit als das Wesen des christlichen Gottesbegriffes verständlich zu machen. Noch in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts haben die evangelische und die katholische Theologie bemerkenswerte Leistungen aufzuweisen, worin eine hervorragende philosophische Begabung an die Konstruktion einer wissenschaftlich haltbaren innergöttlichen Dreieinigkeit gesetzt wird. All diesen Arbeiten lag und liegt das Bestreben zu Grunde, einen kraft innerer Notwendigkeit in sich selbst gegliederten, eben darum aber lebendigen oder selbstbewussten Gott herauszubringen, einen Gott, welcher darum Person genannt werden dürfe, weil er absolut thätiges Subjekt-Objekt in sich selbst sei.

Es handelte sich ferner darum, das Christentum als die vollkommene Religion, als die letzte und höchste religiöse Offenbarung zu erweisen. Deshalb suchte man den innersten Grund und Ursprung seines Stifters unmittelbar in Gott selbst; man liess ein Glied dieses dreieinigen Gottes — den Sohn in Gott — sich mit der vollen menschlichen Natur in Jesu von Nazareth verbinden zur Einheit einer gottmenschlichen Person. Dann entstand die Frage, wie diese Verbindung eines göttlichen und eines menschlichen Teiles zu denken sei; woran sich dann ganz von selbst die andere Frage knüpfte, ob diesem Christus nur anbetende höchste Verehrung und Dankbarkeit, Gehorsam und Nachfolge gebühre, oder ob man zu ihm beten könne wie zu dem allgegenwärtigen Gotte selbst. Im ersteren Falle müsste der vorirdische „Sohn“ weniger gewesen sein als der nachirdische, zur Rechten Gottes erhöhte, historische Christus. Im letzteren Falle aber konnte „der Sohn“ durch sein Erlösungswerk im Grunde nicht mehr werden,

als er von Ewigkeit schon gewesen war; denn das Bewahren der sogenannten menschlichen Natur vermochte doch nicht sein Wesen zu ändern.

Will man in dem Gewirr der hier einschlagenden Dogmen und Philosopheme sich einigermassen orientieren, so müssen von vornherein mehrere Grundsätze massgebend sein. Das oder der Absolute kann nämlich seinem Begriffe zufolge nur einmal existieren. Es ist unmöglich, von drei absoluten Personen im deutschen Sinne des Ich oder Selbstbewusstseins zu reden, weil ein Ich das andere ausschliessen müsste und ein Teil Gottes niemals absolut sein könnte wie der ganze Gott. Umgekehrt aber würde man durch drei beschränkte, gegen einander unselbständige Grössen nicht das Absolute herausbringen, falls man sie als einander quantitativ und qualitativ völlig gleich setzte. Dann käme nur eine vollendete Gleichgewichtslage, nicht aber absolute Thätigkeit heraus. Um absolutes Leben als denkbar erscheinen zu lassen, müssen die Teile in Gott nicht bloss als einander nachgeordnet, sondern auch als einander untergeordnet erscheinen. Das oder der Absolute kann schlechterdings nur sich selbst gleich sein. Deshalb hebt jede auf die Spitze getriebene, rein logische Konstruktion der Trinität sich selbst auf.

Es könnte also nur die Aufgabe sein, einen wissenschaftlichen Beweis zu versuchen, warum das absolute Leben Gottes gerade durch drei, notwendig zu einander gehörende und wechselseitig ineinander greifende Faktoren zu stande komme. Das ist ein Unternehmen, bei dessen Ausführung niemals die menschliche Rechnung glatt aufgehen wird; es ist eben die Natur dieses Problems, dass stets irrationale Reste übrig bleiben werden. Gleichwohl liegt bei jedem derartigen Versuche auf der Hand, dass irgendwie eine Abstufung, eine Nach- und Unterordnung zwischen diesen drei Faktoren stattfinden müsste; denn bei völliger Gleichheit ihres Wesens und ihrer Würde würden sie sich gegenseitig im Gleichgewicht halten. Diese drei Unterschiede in Gott als reale herauszubringen, ohne weder die Einheit noch die Absolutheit Gottes zu zerstören, ist unmöglich; die sogenannte Offenbarungs-Trinität hat einen Sinn, aber innerhalb der ewigen innergöttlichen Trinität fallen Sohn und Geist ihrem Wesen nach zusammen.

Wir unsrerseits haben es vorgezogen, bisher den Gottesbegriff genetisch in philosophischer Weise zu entwickeln, wodurch allerdings für unser menschliches Vorstellen eine gewisse Steigerung in Gott

hineinkommt. Wir verwerfen eine zeitliche Entwicklung in Gott auf das Bestimmteste, wohl aber nehmen wir eine mittelbare Steigerung seines Lebens an. Wenn man mit dem Begriff der „Geschichte" als einer Entwicklung des Freiheitsprinzipes Ernst macht, so findet man, dass auch das neue Testament ein wirkliches Eingehen Gottes in die Geschichte und eine Rückwirkung geschichtlicher Hauptthaten auf Gott mittelbar annimmt; es eröffnet in unendlicher Ferne die Aussicht auf eine Steigerung des innergöttlichen Lebens, natürlich nicht des quantitativen, sondern nur des qualitativen.

Von grösster Wichtigkeit aber ist folgender Umstand. Das neue Testament nennt nur „Gott den Vater" Gott im eigentlichen Sinne des Wortes. Nur „der Vater" ist ihm absolut; dem „Sohn" und dem „heiligen Geist" schreibt es nur Göttlichkeit zu, ordnet beide dem Vater nicht bloss nach, sondern auch unter. Wohl finden sich drei Namen im neuen Testament: Vater, Sohn und Geist; und von da aus kann man das zu bilden suchen, was man mit einem möglichst unglücklich gewählten Namen als (Offenbarungs-) Dreieinigkeit bezeichnet hat. Soweit es sich aber um das innergöttliche Wesen handelt, vermögen wir auch im neuen Testament nur zwei Grundfaktoren in Gott zu finden: den überkreatürlichen, absolut erhabenen, bewussten Freiheits- oder Liebewillen des Vaters, und den der geschaffenen Welt einwohnenden unbewussten „Geist", welcher als „heiliger" Geist den Gegensatz von Gott und Mensch wieder zur Einheit zusammenschliesst, indem er auf dem Grunde des Entwicklungsprozesses die neue Schöpfung des Freiheitsprozesses begründet und leitet.

Wenn es nun schlechterdings unmöglich ist, ein von Ewigkeit her bestehendes zweites absolutes Ich neben demjenigen des Vaters anzunehmen, weil eben zwei absolute Iche sich gegenseitig ausschliessen oder aufheben, so fragt es sich: was entspricht denn dann in Gott demjenigen, was das neue Testament den Sohn, das Wort, das Ebenbild, den Abglanz Gottes nennt? Da dieses „Wort" oder „Bild" kein wirkliches Ich sein kann, so ist es nur denkbar als das Urprinzip aller geschaffenen oder erst noch zu schaffenden persönlichen gottebenbildlichen Geister. Dieses Urprinzip kann innerhalb der göttlichen „Natur" nur als eine bestimmte Gestalt und zwar als die Urgestalt, das „Haupt" aller endlichen Geister, gedacht werden; es vermittelt ebenso wie auf der Erde für die Menschen, so in andern Welten immer die höchstmögliche Offenbarung Gottes. In diesem Urprinzip

oder der Urgestalt der kreatürlichen Persönlichkeit überhaupt sieht Gott von Ewigkeit her das Ziel und die Krone seiner Weltschöpfung, und insofern ruht sein ewiges Wohlgefallen auf diesem „Wort“ oder „Gegenbild“ oder „Abglanz“.

Fragt man sich nun, was denn in Jesu von Nazareth Mensch geworden sei, so kann man nur antworten: eben dieses „Wort“ oder „Bild“ ist auf geheimnisvolle Weise, jedenfalls aber in der Form des unbewussten göttlichen Geistes, eine Verbindung eingegangen mit dem Urkeim der menschlichen Person Jesu. Hierbei lässt sich allerdings nicht von einer persönlich-sittlichen That dieses „Wortes“ selbst reden; denn es ist unmöglich, dass ein absolutes Selbstbewusstsein sich verwandle in ein unbewusstes. Solange die Theologie sich mit diesem Kreuz aller Kreuze abquält, wird sie niemals das Widerspruchsvollste begreiflich machen können. Wohl darf man sagen, dass dieses innergöttliche „Wort“ oder „Bild“ in der Verbindung mit dem menschlichen Urkeime Jesu Christi „die Herrlichkeit“ aufgab oder verhüllte, welche ihm von Ewigkeit her in Gott selbst eigen war. Man mag auch immerhin das als eine „Entleerung“ oder „Entäusserung“ bezeichnen; nur soll man nicht so weit gehen, hier von einer persönlichen sittlichen Freiheitsthat zu reden, denn einer solchen ist eine blosse Urgestalt oder ein blosses Prinzip nicht fähig.

Was nun die Auffassung der Person Jesu Christi anlangt, so kann man zwei Wege einschlagen. Entweder man verlegt den metaphysischen Schwerpunkt in seine „Gottheit“ und sagt: diese habe die menschliche Natur „angenommen“; oder man verlegt den sittlichen Schwerpunkt in seine Menschheit. In dem ersten Falle hat man es mehr mit einer herabsteigenden, in dem letzteren mit einer ansteigenden Entwicklung der Person des „Gottmenschen“ zu thun. Nimmt man an, dass der innergöttliche Sohn als ein zweites göttliches Ich sich mit dem menschlichen Lebenskeime Jesu in Maria verbunden habe, so wird die ganze Entwicklungsgeschichte Christi überwiegend eine metaphysisch-physische, eine naturnotwendige. Dann greift der göttliche Faktor in ihm stets über den menschlichen hinaus, ihn bestimmend und bewahrend vor jeder Sünde; dann ist das ganze Erlösungswerk eigentlich nur die von vornherein gesicherte Ausführung eines ewigen göttlichen Ratschlusses, eine mechanische Versöhnung Gottes mit sich selbst, welche gelingen musste.

Verlegt man aber den Schwerpunkt in die menschliche Natur

Jesu Christi, so kann die sogenannte göttliche Natur oder der Sohn in ihm nur als ursprüngliche Anlage in Form des unbewussten heiligen Geistes gedacht werden; ähnlich wie Gott allen seinen auserwählten Werkzeugen von vornherein gerade diejenige Begabung keimartig einsenkt, welche sie in ihrer späteren Entwicklung bethätigen sollen. In diesem Falle war die Entwicklung Jesu Christi eine wahrhaft menschliche, weil sittlich-persönliche. Sie bestand darin, dass Jesus während seines ganzen Lebens die ihm ursprünglich verliehene innergöttliche „Urgestalt" sich immer mehr aneignete, immer mehr mit persönlichem Leben erfüllte, immer mehr zum Charakter, zum Urbild des Menschen ausbildete; andererseits aber im innigsten Verkehr mit Gott als seinem Vater immer mehr zur vollen Höhe seines welthistorischen Berufs hinanwuchs. Er kam nicht bloss allmählich zum vollen Bewusstsein seiner spezifischen Gottesgemeinschaft und seiner einzigartigen Sendung; er machte auch durch eine ununterbrochen sündlose Entwicklung im heissesten Kampf mit rein geistlichen Versuchungen, im schwersten Gebetsringen mit Gott, im Ertragen namenlosen Seelenleides und des bittersten Todes einen Freiheitsprozess ohnegleichen durch. Im ersteren Falle haben wir es mit einem Naturmysterium, im letzteren mit dem herrlichsten Freiheitsmysterium zu thun.

Dieser Freiheitsprozess ist nie zerrissen und wieder angeknüpft worden, sondern er verlief stetig; und zwar ebenso vermöge der ursprünglichen Ausrüstung, wie des innigsten Gebetsverkehrs und des treuesten Gehorsams auf Seiten Jesu Christi. Aber das Herrlichste an diesem Freiheitsprozess war, dass er wohl auf dem einzigartigen Naturgrunde Jesu sich erhob, in sich selbst aber nicht etwa nur die höhere Form eines Naturprozesses war. Bis zum letzten Augenblicke, bis zu dem Ausruf am Kreuz: Es ist vollbracht! war die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass Christus in seinen Gedanken und Gefühlen sich Gotte entfremdete, dass er erlag im Kampfe mit der Versuchung.

Eben das aber hat er nicht gethan — dafür ist seine Auferstehung die Bekräftigung von Seiten Gottes selbst. Falls dieselbe nicht als Thatsache berichtet wäre, so müssten wir etwas Ähnliches geradezu fordern, um über das innere Wesen des Todes Jesu Gewissheit zu empfangen. Wir können nun zwar nicht objektiv beweisen, dass und wie er von der blossen Sündlosigkeit zur vollen Herrlichkeit, von der Freiheitsanlage zur Wesensfreiheit ohne Fehler sich emporrang; aber wir müssen das rückwärts von seiner Auferstehung aus schliessen,

denn diese wäre nicht möglich gewesen, wenn er auch nur ein einziges Mal wirklich gesündigt hätte. Wir dürfen aber auch darum an die Sündlosigkeit Jesu glauben, weil sein in den Evangelien uns überliefertes Charakterbild in dieser Form schlechterdings unerfindbar war und ist.

Darf nun aber das Leben Jesu Christi als der einzige wirklich bis zur Vollendung durchgeführte Freiheitsprozess in der Menschheit, sein Tod als die höchste Freiheitsthat, als das Einsetzen des kostbarsten Preises angesehen werden: dann müssen unsere Herzen ihm entgegenschlagen in ewig dankbarer, inbrünstiger Gegenliebe; dann müssen wir mit ihm zusammenwachsen, wie er selbst einst mit Gott als seinem Vater zusammenwuchs. Mittels unseres Glaubens können und wollen wir nun demjenigen im Himmel fortlebenden Christus angegliedert werden, welcher als der Erhöhte die Einheit des historischen und des idealen Christus ist. Dieser Christus ist wirkliche Person, ist unvergleichlich mehr als jene bloss ideelle Form des Persönlichkeitsprinzips, welche „im Anfang bei Gott war". Wenn seine und unsere Welt nicht ein Gegenteil, sondern einen Gegensatz bilden, dann ist es auch möglich, dass von den Herzen seiner Gläubigen ebenso verborgene Leitungsdrähte zu ihm als dem Haupte hinführen, wie der Inhalt des unbewussten Geistes Gottes dem bewussten übermittelt wird. Er existiert zwar nicht raum- und zeitlos, wohl aber raum- und zeitfrei; darum kann seiner Liebesarbeit an den Menschenseelen kein äusseres Hindernis entgegenstehen.

Niemals kann Christus die Eigenschaften der quantitativen Absolutheit Gottes besessen haben oder besitzen: er kann nicht unbedingt, allmächtig, allwissend, allgegenwärtig sein. Diese Eigenschaften können ihrem Begriffe nach nur einmal existieren, nur Gotte (dem Vater) zukommen. Wohl aber war und ist er qualitativ eins mit Gott: sein Wille war ein völlig reiner und guter Wille, war ganz und stets eins mit dem Willen Gottes. Christus konnte eben die höchste religiöse Erscheinung innerhalb der Menschheit, der unversiegbare Quell eines neuen Lebens in Gott und mit Gott nur dann sein, wenn er eine Menschwerdung der Idee des Guten wurde, welche all unser Vorstellen übersteigt. Vollendet gut aber kann kein Mensch von vornherein sein, das kann er nur werden durch eine stetige Freiheitsentwicklung in Gemeinschaft mit Gott.

Diese unsere Auffassung von Christus, welche vorzugsweise von

der protestantischen Kirche zu vertreten sein wird, darf als Frucht der reinsten Blüten des alttestamentlichen Judentums angesehen werden. Die wesentlich katholische Auffassung — auch innerhalb des Protestantismus — hält sich vorzugsweise an die „göttliche Natur“ Jesu Christi, ist aber im Grunde nur die höchste Ausbildung des griechischen Vernunftbegriffes. Diese griechischen Elemente des Christentums stammen vorzugsweise aus der Einleitung zum Johannesevangelium und den Briefen des Paulus. Wollte Paulus der grosse Heidenapostel werden, der er wirklich war, so musste er sich unbedingt dem griechischen Gedankenkreise möglichst anzupassen suchen; er musste in griechischer Weise das als etwas Personartiges hinstellen, was für uns Deutsche nur eine ideelle Form, ein Bild, ein Prinzip ist. Obwohl nun die rein christlich-jüdische und die griechische Auffassung bei ihm wissenschaftlich unvermittelt nebeneinander herlaufen, so lässt er doch darüber nicht den geringsten Zweifel, dass ihm die sittlich-religiöse Vollendung der Person Jesu Christi erst durch dessen Kreuzestod und Auferstehung gewährleistet ist. Hier fällt ihm der Schwerpunkt in die persönliche sittliche Freiheitsthat Christi; nachdem er dieses Höchste gesichert hat, trägt er kein Bedenken, die griechische Logosidee, d. h. das Wirken der unbewussten Weltvernunft, in Verbindung mit der Person Jesu zu bringen.

Auch wir sehen in Christus die persönliche Einheit von Natur und Freiheit, von unbewusstem und bewusstem Geist. Wir bleiben aber nicht auf halbem Wege stehen; wir dehnen die antikisierende Herrschaft der „Natur“ in Christus nicht so weit aus, dass die Freiheit zum mechanisierten Anhängsel herabsinkt. Uns ist umgekehrt die Summe der Freiheitsthaten in Christus etwas Höheres, als seine „göttliche Natur“.

Die griechische Philosophie konnte im Wesentlichen nicht hinauskommen über diejenige Form des Pantheismus, welche wir heutzutage als konkreten Monismus bezeichnen; sie nähert sich zwar unserem Dualismus in Aristoteles, bleibt aber doch grundsätzlich von ihm verschieden. Da nun in der spätgriechischen Religionsphilosophie Gott und der Logos gleichen Wesens sind, so kann auch Gott selbst dort nur als unbewusste Vernunft gedacht werden, genauer als der überweltliche Teil derselben. Darin wird auch nichts geändert durch den griechisch gebildeten Juden Philo, welcher den Logos personifiziert und zum Mittler zwischen Gott und Welt macht. Auch hier ist die Hauptsache nicht die sittliche Erlösungsthat des historischen Christus,

sondern die Weltstellung des Logos zwischen Gott und Welt. Um das Christentum in die damalige Bildung einzuführen, war ein Übersetzen der christlichen Grundgedanken in griechische Vorstellungen bis zu einem gewissen Grade notwendig; bei der menschlichen Schwachheit aber war es unvermeidlich, dass innerhalb der antikisierenden Formen auch der ursprüngliche rein christliche Gehalt Einbusse erlitt.

Dass die katholische Kirche noch heute diese vom griechischen Geist durchsetzten Dogmen ungeändert weiter trägt, lässt sich von ihrem Standpunkt aus begreifen; wenn aber die evangelische Kirche nicht den Mut oder die Kraft findet, das von der Reformation begonnene Werk zu vollenden, so bleibt dies bedauerlich. Der dem katholischen Christentum in beiden grossen Kirchen zu Grunde liegende Religionsbegriff ist nichts weiter als eine Übersetzung der innergöttlichen „Natur“ in das Irdische, die Bevorzugung eines höheren Naturprozesses in Christus auf Kosten des Freiheitsprozesses. Daraus entsteht denn eine Mystik und eine Orthodoxie des unbewussten Geistes, wobei der bewusste Geist nur als Anhängsel zur Geltung kommt. Grundvoraussetzung dieses Christentums ist, dass es auf Erden nur ein und dasselbe, bereits durch die Schöpfung gesetzte, Verhältnis zwischen Gott und Mensch gebe; und dass die Kirchenlehre dieses Verhältnis als oberste geoffenbarte Philosophie zu beschreiben und zu regeln habe. Genau auf demselben Boden steht die monistische Philosophie. Hier kann über das ursprüngliche Quantum der durch die Schöpfung gesetzten menschlichen Vernunftkräfte ebensowenig hinausgegangen werden, wie das Mass der Naturkräfte vermehrt werden kann: die Grösse der Energie wird unter allen wechselnden Formen nicht geändert, sondern bleibt sich gleich. Die Erlösung ist dort ein metaphysisch und physisch im voraus gesicherter mechanischer Prozess, welcher die bereits im Menschengeist liegenden Vernunftwahrheiten anregt und entwickelt. Dagegen ist es evangelisch, das Wesen des Christentums in die Mitteilung und unendliche Steigerung einer neuen geistlichen Lebenskraft, in die innere Umwandlung (Wiedergeburt) des ganzen Menschen zu setzen. Die göttliche Gnade oder Liebe, der göttliche Freiheitswille, beginnt eben im Menschen einen neuen Freiheitsprozess, macht allmählich den Menschen hier und dort zu einem mithandelnden Faktor in der Geschichte des Reiches Gottes, während auf dem monistischen Standpunkte, sei es der Philosophie, sei es des

katholischen oder katholisierenden Christentums eigentlich nur Gott durch den Menschen und im Menschen handelt.

Es ist evangelisch, im Reiche Gottes eine wesentlich neue, höhere selbständige Welt, die eigentliche und wahre Welt zu sehen; es ist katholisch, das Reich Gottes in all seiner Herrlichkeit als eine möglichst sichtbare höhere Natur auszubauen und zu geniessen. Es ist evangelisch, den Schwerpunkt des Christentums zu setzen in die sittlich-religiöse Liebes- und Freiheitsthat des historischen Christus; es ist katholisch oder katholisierend, diesen Schwerpunkt zu verlegen in die vermeintliche vorzeitliche That des Logos. Echt monistisch ist die Einheit, d. h. die möglichst sichtbare Einheit der Kirche, das allbestimmende Prinzip der katholischen Kirche, während die evangelische diese Einheit wohl auch als eine reale, aber unsichtbare sich denkt, sie wohl als wesenhafte Idee oder Kraft, nicht aber als Substanz auffasst. Für den Katholiken ist die Geschichte Jesu Christi ein Himmel und Erde verknüpfendes Schauspiel des Logos, d. h. des unbewussten Geistes; für den Protestanten ist diese Geschichte die Tragödie der Freiheit, in welcher das Geschick der Menschheit an einem einzigen grossen Wendepunkte hängt — an dem Kreuzestode Jesu. Nach katholischer Auffassuug verwirklicht sich der göttliche Weltplan mit Notwendigkeit d. h. durch die höhere Naturordnung von Wundern; nach protestantischer Vorstellung erreicht er sein Ziel nur an einem kleinen Teile der Menschheit, weil voraussichtlich nur die Minderzahl in freiem Glauben und Handeln sich Gott in Christo zuwendet und die Treue bewahrt. Für den Katholiken bedarf das Werk Jesu Christi immer noch der Wiederholung und qantitativen Vollendung durch die Kirche; für den Protestanten ist dieses Lebenswerk qualitativ vollendet in der Person und durch die Person Jesu Christi. Dem Protestanten ist die christliche Glaubenslehre nicht ein Stück der höheren Naturordnung, sondern nur der Niederschlag der religiösen Gesamterfahrung der Gemeinde; hat also diese Gesamterfahrung geschichtlich eine wesentlich höhere Stufe erreicht, dann hat der Protestantismus Recht wie Pflicht, den neuen Wein auch in neue Schläuche zu fassen.

Es liegt eine förmlich tragische Ironie darin, dass die katholische und die protestantische Orthodoxie durch ihre Lehre von Person und Werk Jesu Christi gerade das Gegenteil von dem erreichen, was sie bewirken möchten. Sie rücken ihren Christus unmittelbar in Gott

hinein und drücken seine menschliche Natur zu einem blossen Anhängsel der göttlichen herab; auf diese Weise aber machen sie Christum zum obersten religiösen Genie. Der Christus der Orthodoxie kann immer nur als die höchste Offenbarung des unbewussten Geistes Gottes gedacht werden; aber dieser unbewusste Geist bringt es — ähnlich wie im Griechentum der Logos — immer nur zum höchsten gottgewirkten Kunstwerk, dort der Welt, hier der Kirche. Dieses Kunstwerk ist grandios, denn es soll sein ein Nachbild der Herrlichkeit der innergöttlichen Natur; aber grösser ist doch noch jenes Reich, in welchem Gott „von Myriaden Königen" der Herr und Vater zugleich ist. —

Wenn der Einheitsgedanke des neuen Deutschen Reiches nur in dreifach persönlicher Strahlenbrechung: in Wilhelm I., Bismarck und Moltke sich verwirklichen konnte, so dürfen wir mit gleichem Rechte rühmen, dass das neue Geistesreich des deutschen Protestantismus am reinsten zur Erscheinung kommt in Luther, Kant und Schiller. Fern sei es, die Lebensfülle unserer übrigen grossen Männer undankbar verkleinern zu wollen; aber der uns gewiesene Weg zum höchsten Ziel führt unmittelbar nur über jene Drei hinaus. Mögen sie, wie alles Menschliche, ihre Mängel haben in den Formen ihrer Gaben: ihr Gehalt bleibt der kostbarste Schatz, den wir besitzen. In ihrem Geiste werde der Kampf weitergeführt, bis einst das deutsche Volk nicht bloss zu ihnen hinan, sondern auch über sie hinausgewachsen sein wird!

Druck von Hesse & Becker in Leipzig

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg**, Hohe Bleichen 34.

Lyrik und Lyriker.

Eine Untersuchung

von

Prof. Dr. **Richard Maria Werner** (Lemberg).

1890. M. 12.—.

Der Streit über die Tragödie

von

Prof. Dr. **Theodor Lipps** (Breslau).

1891. M. 1.50.

Stimmen der Griechen am Grabe.

Von

J. Geffcken.

1893. M. 1.—.

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode.

Von

Gustav Theodor Fechner.

Dritte Auflage. — M. 1.50; geb. in Leinwand M. 2.50.

Die

Philosophie des Metaphorischen.

In Grundlinien dargestellt

von

Alfred Biese.

1893. M. 5.—, geb. M. 6.—.

Sandro Botticellis

„Geburt der Venus" und „Frühling".

Eine Untersuchung

über die Vorstellungen von der Antike in der italienischen Frührenaissance.

Von

A. Warburg, Dr. phil.

Mit 8 Abbildungen. 1893. M. 4.—, gebunden M. 5.—.

Verlag von **Leopold Voss** in **Hamburg**, Hohe Bleichen 34.

Novalis.

(Friederich von Hardenberg.)

Eine biographische Charakteristik

Von

Just Bing.

1893. M. 4.—, geb. M. 5.—.

Studien zur Litteraturgeschichte.

Michael Bernays

gewidmet von Schülern und Freunden.

Mit Beiträgen von Hans Wolfgang Singer, Max Koch, Karl Boriński, Heinrich Wölfflin, Georg Witkowski, Henry Simonsfeld, Walter Bormann, Eugen Kühnemann, Hans Schnorr von Carolsfeld, Wolfgang Golther, Hans Bodmer, Hermann Wunderlich, Werner Söderhjelm, Karl Vollmöller, Julius Elias.

1893. M. 8.—, in Halbfranzband M. 10.—.

Theatergeschichtliche Forschungen.

Herausgegeben von

Professor **Berthold Litzmann**

in **Bonn**.

Inhaltsverzeichnis der bisher erschienenen 8 Hefte unentgeltlich und postfrei.

Friedrich Ludwig Schröder.

Ein Beitrag

zur deutschen Litteratur- und Theatergeschichte.

Von

Berthold Litzmann,

Professor a. d. Universität Bonn.

Zweiter Teil.

Mit 4 Porträts in Heliogravüre. — 1894. M. 8.—, geb. M. 10.—.

(**Erster Teil**, 1890. M. 8.—, geb. M. 10.—.)

Druck von Hesse & Becker in Leipzig.

4/02

Buchbinderei G
Nawrzyniak & Singer M
Marktplatz 23 B
85614 Kirchseeon H

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Portig, Gustav

Schiller in seinem Verhältnis zur Freundschaft und Liebe sowie in seinem inneren Verhältnis zu Goethe

Hamburg [u.a.] 1894

Biogr. 2820
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11573577-7